revista Humanidades em diálogo

Humanidades em Diálogo, Vol. IV N. II

Projeto Gráfico: Cléver Cardoso T. de Oliveira
Ilustração: Tomas Irici
Diagramação: Letticia Dias Cardomingo
Impressão e acabamento:Grafilar

Agradecimentos aos colaboradores do Projeto
Beatriz Tavares
Bianca Tavaroli
Cléver Cardoso T. de Oliveira
Igor Machado
João Alex Costa Carneiro
Vinícius Biagi Basílio
Wilson Alves Sparvoli
Camilla Garcia
Carolina Alves Soares
Maria Augusta Martins Torres
Lisa Yuka Kasai
Marina Fideles
Larissa de Carvalho Nascimento

Agradecimentos ao Parceiro ad hoc

ISSN: 1982-6931 versão impressa
Revista avaliada com selo B5 do Qualis - CAPES

Humanidades em Diálogo
Pró-Reitoria de Graduação - USP
Rua da Reitoria, 109, Bloco K, 6º andar, sala 608
Cep: 05508-9000
Butantã - São Paulo - SP
A/C Daniela Carvalho (Humanidades em Diálogo)
e-mail
humanidadesemdialogo@gmail.com
endereço eletrônico
www.humanidadesemdialogo.wordpress.com

Faculdade de Economia, Administração e Ciências Contábeis

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Sumário

Apresentação

Finalmente você tem o novo número da *Revista Humanidades em Diálogo* em mãos, o que nos dá grande felicidade, satisfação e alívio. Iniciativa de cinco grupos PET de humanidades da Universidade de São Paulo, a revista surgiu em 2007 com o intuito de incentivar e possibilitar a publicação na graduação e o diálogo entre as diversas áreas de Humanas. Recorremos a diversas possibilidades dentro da Universidade e a fomentadores para conseguir realizar uma rara iniciativa no Brasil: uma revista de divulgação científica voltada à graduação e completamente organizada por alunos de graduação. As dificuldades no caminho não nos desanimam, pois cada vez mais temos o orgulho de dizer que nossa revista está mais profissional. Os erros que porventura cometemos servem apenas para aperfeiçoar a nossa prática futura. Enquanto o desafio de ter uma revista acadêmica elaborada exclusivamente por estudantes de graduação render bons frutos, trabalharemos incansavelmente pelo aprimoramento e continuidade de nossa revista, fomentando cada vez mais o diálogo entre as humanidades e buscando sempre constituir mais um espaço para o debate e a divulgação de idéias.

A presente edição conta com entrevista do ex-ministro da Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Paulo Vannuchi, e com o dossiê Justiça e Democracia. Embora a entrevista esteja às vésperas de completar dois anos, ela não perde a sua atualidade, seja como entrevista ou documento histórico. Um dos assuntos-chave da entrevista é a comissão da verdade e o debate acerca de sua implementação ainda continua. Além disso, o leitor verá que é inegável que a questão dos direitos humanos continua extremamente atual no Brasil e no mundo.

Aproveitamos a oportunidade para agradecer novamente à Pró-Reitora de Graduação, na figura da Profa. Dra. Telma Maria Tenório Zorn, por interceder junto à Universidade e financiar nossa empreitada. Lembramos também da tutora do PET Administração, Profa. Dra. Liliana Vasconcellos e do departamento de História Social da FFLCH. Agradecemos ao Prof. Jean-Paul Rocha pelo empenho e preocupação com o sucesso da revista, sua postura e solicitude muito contribuem para a consolidação deste projeto. Aos autores que continuaram conosco e confiaram em nosso projeto, agradecemos vivamente. Enquanto tivermos artigos com a qualidade que temos neste número, temos certeza que, a despeito de todas as dificuldades, nosso trabalho terá valido a pena e estaremos inegavelmente contribuindo com o diálogo inicialmente almejado.

Com a publicação deste número a *Revista Humanidades em Diálogo* reforça novamente a sua tradição. O próximo volume da revista se encontra em processo de confecção e fazemos votos para que em breve o tenhamos em mãos, reestabelecendo a frequência de nossa publicação.

Desejamos a todos uma boa leitura,

Comissão Editorial

Entrevista

Entrevista: Paulo Vannuchi

Entrevistadores:
Bianca Tavolari
Igor Machado
Júlia Chiacchio
Renan Quinalha
Úrsula Passos

Paulo Vannuchi é graduado em jornalismo pela ECA-USP e mestre em ciência política pela FFLCH-USP. Foi militante de oposição ao regime militar, tendo sido inclusive preso político. Participou ainda do projeto *Brasil: nunca mais*, um levantamento dos crimes cometidos pelos órgãos de repressão política, feito sob sigilo durante a ditadura militar – que hoje está em sua 38.ª edição. Membro do Partido dos Trabalhadores (PT) desde a década de 1980, na segunda gestão do governo Lula assumiu a chefia da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, recentemente alçada ao status de Ministério.

Tardiamente publicada, esta entrevista com o então ministro Paulo Vannuchi foi realizada em 31 de maio de 2010. No entanto, se a entrevista se encontra datada, não podemos deixar de notar sua relevância para a reflexão sobre a história e a situação atual de nosso país. O ano de 2010 foi especialmente oportuno para o debate sobre os direitos humanos, sobretudo quanto aos primeiros passos consolidados pela sociedade civil em direção à apuração das violações promovidas pela ditadura militar. Portanto, nas próximas páginas o leitor tem acesso ao testemunho privilegiado de eventos históricos decisivos para a construção da democracia brasileira.

Humanidades em Diálogo - Desde o seu lançamento, o terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos enfrenta, por um lado, as críticas da imprensa e de intelectuais sobre o extenso catálogo de direitos humanos que apresenta e, por outro lado, a ignorância de grande parte da população sobre quais direitos são considerados "direitos humanos". O Relatório de Desenvolvimento Humano da ONU, cuja edição começou em 1990, estabeleceu que "direitos humanos" abarcam direitos sociais, econômicos e culturais, além dos direitos civis e políticos. Em artigo publicado em 1991 na revista *Novos Estudos*, intitulado "Direitos humanos ou privilégio de bandido?", a antropóloga Teresa Caldeira expôs uma pesquisa que mostra que é comum, principalmente entre os setores mais desfavorecidos, a ideia de que os direitos humanos seriam apenas os direitos civis, além de um forte preconceito social que associa direitos humanos a regalias concedidas a infratores. Paralelamente, editoriais têm publicado a opinião de que os direitos humanos devem abranger tão somente direitos civis e liberdades públicas. Diante desse cenário, em que se nota um imaginário social contra os direitos humanos, qual é o papel do PNDH-3 e como ele pode ser efetivado?

Paulo Vannuchi - A reação ao PNDH-3 tem algumas características conjunturais. Seria muito ruim para o país e para os direitos humanos se o PNDH-3 não divergisse do pensamento que existe. Em favor da minha tese, eu lembro que o primeiro PNDH, de 1996, e o segundo, de 2002, que têm muitas semelhanças com o terceiro, não tiveram reação comparável. Então, evidentemente, a reação tem uma particularidade conjuntural: seja o cenário eleitoral, seja o fato de ter desencadeado uma controvérsia dentro do governo – que classicamente é um prato cheio para a oposição –, seja pelo momento especial – que eu considero o clímax do ruim – do alinhamento partidário-político da imprensa. A Judith Brito, presidente da Associação Nacional de Jornais, confessou claramente em uma reunião da associação que os partidos estão muito fracos, que os jornais é que estão fazendo o papel deles. Eu espero que o pensamento sobre direitos humanos no Brasil não seja tão fóbico, "coisa do demônio", como tem aparecido. A Kátia Abreu[1] só consegue falar do PNDH-3 como "excrescência". Evidentemente é um grave surto de reacionarismo que, de mais a mais, como cientista político, eu penso que possa se tratar de um grande blefe: uma reação tão exagerada,

1 Kátia Abreu. Pecuarista e presidente da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil, filiada ao DEM (antigo PFL), na primeira metade desta década foi eleita deputada federal por Tocantins, sendo líder da Bancada Ruralista da Câmara Federal dos Deputados. Atualmente é senadora pelo mesmo estado.

tão distorcida, pode ser essencialmente falsa, falando em nome de ninguém. O velho conceito distorcido de direitos humanos, "coisa de preso", "coisa de bandido", não é um senso comum autogestado: ele foi introjetado no final do regime militar. Eu me lembro ainda do tom de Paulo Maluf[2] e Afanásio Jazadji[3] dizendo: "direitos humanos é coisa de bandido". Isso foi dito no momento em que o regime estava sendo derrotado, mas ainda com força suficiente para liderar e conduzir todo o processo de abertura – ao contrário, por exemplo, da Argentina, onde o fim do regime foi um desmoronamento. Nós fizemos uma pesquisa de percepção dos direitos humanos, com o Gustavo Venturi, que foi dirigente do Datafolha por muito tempo, e a pergunta "Direitos humanos é coisa de bandido?" teve 9% de concordância. O que acontece é que as pessoas que têm fortemente essa visão distorcida atuam nas rádios, nas correspondências de jornais, e por isso ela aparece constantemente. Precisaríamos fazer uma ampla pesquisa para medir a adesão a essa ideia. Bobbio diz que os direitos humanos não nascem todos de uma vez nem de uma vez por todas. Há uma primeira geração, a dos direitos civis e políticos, e uma segunda geração, a dos direitos econômicos, sociais e culturais. Grosso modo, as gerações refletem os velhos temas dos direitos de liberdade e de igualdade, concepções que foram ora do pensamento liberal, ora do pensamento democrático e/ou socialista. Houve uma oposição – que não é boa – entre estes dois pensamentos: para um bom pensamento democrático e socialista o importante seria a igualdade e não a liberdade; de outro lado, haveria o cinismo da liberdade, por exemplo, uma sociedade supostamente livre onde há trabalho escravo. A ONU foi fundada em 1945; a Declaração Universal dos Direitos Humanos é de 1948; em 1966, dezoito anos depois da Declaração, foi preciso votar na Assembleia Geral da ONU dois Tratados de Direitos Humanos diferentes, que deveriam, na verdade, ser um único Tratado de Direitos Humanos, o instrumento vinculativo da Declaração. Uma declaração é genérica e um tratado

---

2 Paulo Maluf. Engenheiro e empresário, durante o período militar foi nomeado prefeito de São Paulo, secretário estadual de transportes de São Paulo e, pela ARENA, eleito indiretamente governador do estado; em 1984 e 1989, pelo PDS (antigamente ARENA), foi candidato à presidência da república; por voto direto, pelo PDS, foi eleito deputado federal por São Paulo e prefeito de São Paulo; atualmente, filiado ao PP (antigo PDS), exerce seu segundo mandato como deputado federal pelo mesmo estado.

3 Afanásio Jazadji. Advogado e comunicador, foi cinco vezes consecutivas eleito deputado estadual de São Paulo, pelo PDS, PST e PFL, sendo atualmente filiado ao PMDB, embora não exerça cargo político; é recordista de audiência pela sua atuação na imprensa sensacionalista e, como membro da Comissão Permanente de Segurança Pública da Assembleia Legislativa, destacou-se pela defesa da pena de morte e da revogação da lei contra discriminação por orientação sexual.

é um instrumento a que os países aderem, cumprem relatórios quinquenais etc[4] . Foram votados dois Tratados por causa dos desacordos sobre direitos de igualdade e de liberdade entre as potências. Numa matéria com a manchete "Muito além dos direitos humanos", publicada [no dia 08 de janeiro de 2010] em primeira página n' *O Globo*, o jornalista José Casado afirma: "direitos humanos são direitos civis e políticos". Ora, na sua ignorância temática, os jornalistas não buscam se informar e fazem uma distorção. E, da nossa parte, o Programa não foi pensado para fazer um escândalo, mas como um instrumento cauteloso com a conjuntura e com a relação de forças. Evidentemente, se eu pudesse imaginar tudo que aconteceu, eu teria tido três vezes mais cautela no texto. Mas é a Conferência[5] que aprova o esqueleto do Programa. E toda a negociação com a sociedade civil, com os articuladores da conferência, foi difícil, porque as pessoas começaram a tencionar que nós estávamos recuando. Era "Comissão da Verdade e da Justiça": nós tornamos somente "da Verdade". Aliás, a Conferência não aprova o Programa – todos sabiam disso. O Programa é um decreto presidencial que envolve situação constitucional, orçamentária, legal, restrições do governo e dos vários partidos da base aliada etc. Nesse sentido, um bom Programa de Direitos Humanos tinha de ser como foi o PNDH-3, ou seja, articulando em seis eixos a compreensão atualizada de direitos de primeira e de segunda gerações. Não existe, sem nenhuma controvérsia, a concepção de que direitos econômicos, sociais e culturais não sejam direitos humanos. O que existe é este senso comum, um pensamento reacionário e, pior do que isso, uma lamentável incompetência, um desconhecimento por parte de setores que precisariam saber do que estão falando. Nesse sentido, o lançamento do PNDH-3 também teve um lado muito bom, porque suscitou um debate inédito, em termos de número de páginas de jornal, discussões nas universidades etc. Além disso, nós temos duas reações ao PNDH-3. Uma delas, que provavelmente 95% dos brasileiros acreditam ser a única, é a que escorraçou o Programa. A força que a mídia tem hoje é tamanha que parece que há quatro poderes em vez de três. O Jânio de Freitas – que eu respeito muito – fala do

---

4 Uma declaração internacional é um ato unilateral do Estado ou de um órgão internacional por meio do qual se faz uma enumeração de obrigações ou de direitos. A mera declaração não gera, para o(s) Estado(s), dever algum. É apenas uma manifestação que visa a positivar, a título de respeito, determinada matéria. Já o tratado internacional é um acordo bilateral entre sujeitos de Direito Internacional, pelo qual surgem direitos e obrigações, cujo descumprimento, por sua vez, dá ensejo a sanções internacionais.

5 A terceira versão do PNDH, instituída por decreto presidencial de 21 de dezembro de 2009, é fruto do debate promovido entre representantes de entidades nacionais e militantes de direitos humanos e membros do governo federal pela 11ª Conferência de Direitos Humanos, realizada entre os dias 15 e 18 de dezembro de 2008 em Brasília, com o intuito de revisar e atualizar o Programa Nacional de Direitos Humanos de 1996 que já havia sido ampliado em 2002.

PNDH-3 como "a mais tresloucada peça já produzida, não apenas no governo Lula, mas em todo o período da redemocratização". Eu mandei um recado por um assessor meu que trabalhou com ele: "essa frase só pode ser escrita por alguém que não leu o documento"; e ele reconheceu: "não li". Então, se até pessoas da envergadura do José Casado ou do Jânio de Freitas – que dizem ter inspirado o Paulo Martins de *Terra em transe* do Glauber Rocha – escrevem bobagens como essa, há um grande problema que a democracia brasileira precisa decifrar – sem que isso leve à censura. A primeira reação a toda discussão que nós propomos é a acusação de que nós queremos impor censura, de que o governo Lula é chavista-bolivariano. Ora, temos a prova cabal do contrário: o presidente só não tem o terceiro mandato na mão – e a eleição já teria acabado – porque não quer; e não quis porque avalia que a democracia brasileira é jovem demais para passar pelo trauma de ter o processo eleitoral alterado no meio de um mandato. O PNDH-3 teve muito apoio, só que o apoio que não aparece na mídia se desfaz. O ataque da CNA[6] foi muito divulgado, mas a CONTAG[7] publicou na capa do seu jornal todo apoio ao PNDH-3[8] . Ora, a CNA não é mais importante que a CONTAG, nem em número de gente nem em importância no PIB agrícola. Nenhum grão de soja é produzido sem o trabalhador. A CNA teoricamente representa – e representa mal – os empresários, enquanto a CONTAG representa os trabalhadores rurais. Outras entidades que apoiaram o Programa foram a OAB [Ordem dos Advogados do Brasil], o Ministério Público pelo seu Conselho Nacional, a Defensoria Pública do Rio de Janeiro, o Conselho Federal de Psicologia, a Federação Nacional dos Médicos, CREAs [Conselhos Regionais de Engenharia, Arquitetura e Agronomia] de vários lugares, a Federação Nacional dos Jornalistas, a Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal dos Deputados, partidos como o PT, o PCdoB, o PDT e o PSB em notas formais. E, ainda assim, o PNDH-3 é tratado como algo que foi execrado.

Humanidades em Diálogo - Segundo Renato Janine Ribeiro, dois eventos cruciais da história brasileira são marcados por total ausência de senso de coletividade e sujeição de parte da população à violência pela elite: a

6 Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil, entidade organizadora da classe produtora rural e da agroindústria e representativa dos interesses da categoria junto à política agrícola nacional.

7 Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, entidade sindical dos trabalhadores rurais da agricultura e do extrativismo, permanentes ou temporários, assentados ou não, e das atividades rurais familiares.

8 Em seu número 66, de 17 de fevereiro de 2010, o Jornal da CONTAG publicou a manchete "PNDH-3 fortalece bandeiras do movimento sindical do campo", em que declarou o apoio da entidade à terceira edição do Programa, que "incorpora reivindicações históricas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais".

dizimação dos indígenas e a escravização dos africanos (Ginzburg, J. "Escritas da tortura", *in*: Safatle, V. & Teles, E. (org.). *O que resta da ditadura*, p. 133). Na ditadura militar, uma parcela da classe média entra para o rol de camadas da população vítimas de sevícia. Mas a opinião pública tanto abandonou os perseguidos políticos quanto havia esquecido os índios e os negros, assim como renega hoje a classe baixa e negra que frequentemente é abusada pelo poder policial. Para Maria Rita Kehl, ninguém desconhece que houve e ainda há tortura no Brasil; no entanto, não se reconhece no povo a convicção de que a prática é intolerável. Assim, a tortura continuará sendo praticada enquanto nós não assumirmos a voz dos sujeitos calados por seus torturadores (Kehl, M. R. "Tortura e sintoma social", *in*: *Ibid*. pp. 128-31). Frente à falta de identificação do brasileiro médio com seus compatriotas vítimas de tortura, como o PNDH-3 pode buscar adesão popular quanto à questão do direito à verdade e à memória sobre o período ditatorial?

Paulo Vannuchi - O tema do direito à memória e à verdade é muito mais importante do que o mero tratamento das questões do paradeiro dos restos mortais dos perseguidos políticos – datas, locais, condições de morte ou desaparecimento etc. O tema traz uma ideia que nós, da ciência política, chamamos de *"nation building"*, que se trata da construção da nação como resultado de processos criativos, construtivos, marcos importantes. Um país constrói um mito sobre a sua própria história. O Brasil, segundo a Marilena Chauí, tem o "mito edênico" do descobrimento, a visão de Pero Vaz de Caminha, o que na verdade é a história de um genocídio indígena. Outros países colonizados, como os Estados Unidos, produziram obras-primas que discutem seu passado, como *Enterrem meu coração na curva do rio* e *O último dos moicanos*, mas no Brasil isso não ocorreu. Mesmo a nossa literatura indianista, de Alencar, do *I-Juca Pirama* [de Gonçalves Dias], é sempre uma exaltação do indígena. Nunca foi discutido o conflito que reduziu os estimados cinco milhões de indígenas a 250 mil em 1988 – hoje a população indígena voltou a ser de quase um milhão, por conta dos direitos constitucionalmente estabelecidos. Quanto à escravidão, há uma enorme dificuldade para se compreender o racismo. As cruzadas travadas pelo Ali Kamel[9] e pelo Demétrio Magnoli[10] decorrem do fato de que o país nunca tratou a sério a história da escravidão. Nós aprendemos na escola a sequência das

9 Sociólogo e jornalista, diretor da Central Globo de Jornalismo, é autor de *Não somos racistas* entre outros títulos.

10 Sociólogo, jornalista e doutor em Geografia Humana pela USP, é autor de *Uma gota de sangue – história do pensamento racial* entre outros títulos.

leis da abolição: Bill Aberdeen, Lei do Ventre Livre, Lei dos Sexagenários, Lei Áurea. Bom, e o processo? Mais tarde, eu comecei a aprender com poemas de Castro Alves. Foram três séculos e meio e nós não sabemos datas nem números. Rui Barbosa é o responsável pela ordem de mandar queimar os arquivos que continham esses dados. Se não tivesse feito isso, o direito à memória e à verdade da escravidão poderia ter produzido peças de interpretação riquíssimas e com mais seriedade. Mas sabe-se que navios negreiros traziam metade da carga viva, sabe-se que a tortura era utilizada diariamente como instrumento de suplício. Isso marca profundamente a construção do Brasil. O Florestan Fernandes, no livro *A integração do negro na sociedade de classes*, e o próprio Fernando Henrique Cardoso, no seu *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, mostram como a abolição da escravidão não foi acompanhada de nenhuma política. O século XX foi marcado por esse problema, tanto que até hoje o negro é mandado para o elevador de serviço, contrariando preceitos constitucionais. Se tivéssemos seriamente criado no sistema escolar o processamento da história, teria nascido de uma justa compreensão da escravidão um sentimento ético de reparação, de respeito, de sensibilidade com a questão da igualdade. E não são só o genocídio indígena e a escravidão: temos quatro séculos de latifúndio, coronelismo, enxada e voto[11] . O latifundiário era Executivo, Legislativo e Judiciário, e era o padre também; dispunha da vida, matava, torturava, ferrava o adversário com ferro de gado, na linha do Sargento Getúlio[12]. Isso também se passa em episódios como Canudos, Contestado, Pedra Bonita e Caldeirão. Os grandes heróis militares do Brasil são figuras que percorreram o Império e depois a República, enfrentando Cabanagem, Balaiada, Farroupilha, Confederação do Equador, os surtos libertários que o Brasil teve. Em 2010, pela primeira vez o Brasil tem a possibilidade de fazer diferente. Lutemos para fazer diferente: não um revanchismo, mas um processamento. Segundo a Maria Rita Kehl, as nações são algo do que são os indivíduos: se a nação não processa o trauma, se não trabalha o conhecimento, se não promove o diálogo em torno dele em sala de aula, nós não conseguimos compreender a violência à nossa volta. É possível um mundo de paz e já temos o roteiro para ele, que são os trinta artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos. E é preciso, definitivamente, apostar na convivência humana. Não vamos discutir Canudos ou a escravidão, em virtude de toda a dificuldade

---

11 Alusão ao clássico *Coronelismo, enxada e voto*, publicado em 1948, de autoria de Victor Nunes Leal, jurista brasileiro morto em 1985.

12 Alusão ao romance *Sargento Getúlio* de João Ubaldo Ribeiro, publicado em 1971, narrativa monológica de Getúlio Santos Bezerra, sargento da polícia militar e jagunço do líder local Acrísio Nunes, sobre a última incumbência que recebe antes de se aposentar: sequestrar um adversário político de seu chefe.

documental, mas a nação é capaz de discutir a recente ditadura – hoje em dia até mais do que em 1989, pois uma Comissão Nacional da Verdade naquela época seria tida como risco de retrocesso. Passaram-se décadas e agora quem está assumindo o debate é uma geração que não participou diretamente do trauma, que tem mais condições de analisá-lo com distanciamento.

Humanidades em Diálogo - O historiador francês Pierre Nora, em seu livro *Les lieux de mémoire* (Os lugares de memória), traça uma distinção fundamental entre a História, como ciência humana, e a memória coletiva. Diz ele que: "a memória está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todas as utilizações e manipulações, suscetível de repentinas revitalizações. (...) Sendo afetiva e mágica, a memória acomoda apenas os detalhes que lhe confortam. (...) Já a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta daquilo que não é mais. (...) Por ser uma operação intelectual e laica, tem um apelo para a análise e para o discurso crítico". No seu artigo "Resgate da memória e da verdade: um direito de todos", o senhor retoma a concepção de verdade de Hannah Arendt como aquilo que "não se pode modificar" e ressalta a importância da "reconstituição da memória fundada na verdade". Tendo em vista o caráter maleável da memória e a sua significação política, que relação o senhor vê entre história, memória e verdade?

Paulo Vannuchi - Nós estamos adotando aqui a definição tradicional de verdade, porque a ONU a usa – não vamos inventar. A minha formação intelectual, filosófica e política passa por múltiplas fontes do humanismo e do socialismo. E atualmente passo muito por Bobbio e Hannah Arendt. Então, eu sei que a formulação da verdade não é fácil. Não podemos dizer: "a verdade está aqui na minha mão". O Renato Janine Ribeiro foi meu professor e ele é uma das pessoas que trabalham com isso. Bom, e o que é a verdade? Bobbio diz que a verdade é composta por diferentes olhares numa aproximação coletiva. O que nós estamos chamando de verdade não é o estabelecimento de um ponto de vista único sobre o regime de 1964, porque isso seria autoritário, antidemocrático. As pessoas têm todo o direito de continuar pensando que o regime foi bom para o país, porque essas controvérsias são típicas da natureza da política – o medo que essas pessoas têm do comunismo, o convencimento que elas têm de que João Goulart era um terrível comunista às vésperas de fazer a revolução. O que não pode é prevalecer discussão sobre se houve ou não houve tortura. Nós não queremos impor uma

visão de que nós, da resistência, fomos os bons, e eles, do regime, foram os maus. Nós, intimamente, achamos que foi bom ter sido feita a resistência – ainda que aqueles que recorreram à luta armada tenham sido exterminados militarmente e que mesmo os que não lutaram tenham sido derrotados do ponto de vista imediato – e nos consideramos vencedores no processo histórico por estarmos agora nos apresentando para um diálogo desarmado – ainda que o outro lado não o aceite. O outro lado tem que distorcer o PHDH-3. Manchetes como "Contra a Lei de Anistia, PNDH-3 propõe Comissão da Verdade". Ora, era só ler o texto do PNDH-3. Mas o jornalista pode não se dar ao trabalho crítico de investigar que lei era aquela e engole uma visão de anistia errada, que não condiz com o que aconteceu. A Lei de Anistia que foi aprovada não foi aquela que levou os CBAs [Comitês Brasileiros de Anistia] às ruas. Foi um projeto aprovado por um regime bipartidário imposto, com leis todas carentes de sustentação constitucional – porque o país não tinha uma constituição[13] . Não adiantava um general dizer que havia constituição: juridicamente não havia. O nosso intuito é construir a democracia, construir o futuro. A verdade que propomos não tem nada de maniqueísta. Mas é verdade que o país passou por estes traumas e eles produzirão danos duradouros nas gerações seguintes, como os traumas da escravidão geraram. Em 2010 o Brasil já tem condições de discutir seus traumas – mas não é certo que vamos ganhar esta disputa. Ninguém acredita mais que a história tenha um porto, um destino inevitável: ela depende da ação humana, das classes em choque. O nosso esforço é o de propor essa discussão. E entendemos que o contraesforço não tem conseguido se manter nos trilhos de um debate democrático. Nossos detratores imediatamente falam em "revanchismo" e criam um espantalho que nenhum de nós sustenta – nem eu, nem a [então ministra chefe da Casa Civil] Dilma Rousseff, nem o [então ministro da Justiça] Tarso Genro. Para mim sequer importa se os acusados irão para a cadeia. A impunidade é que tem que ser rompida. E ela pode ser rompida com ou sem cadeia, com uma ação declaratória civil: "a Justiça Brasileira, em última instância, comprova que Carlos Alberto Brilhante Ustra, comandante do DOI-CODI, foi responsável pela morte de 46 pessoas e por 784 episódios de tortura relatados a esta comissão. Levando em conta a definição que o Supremo Tribunal Federal

---

13 Não há consenso no meio jurídico sobre a legitimidade da Constituição de 1969. No entanto, alguns constitucionalistas entendem que ela foi uma Emenda Constitucional à Constituição de 1967, outorgada pelo governo militar (EC nº 1), visando à fixação do mandato presidencial em cinco anos, que teria entrado em vigor em 30 de outubro de 1969, quando o general Emílio Garrastazu Médici assumiu a presidência. Esta Emenda seria considerada uma Constituição por si só pelo caráter outorgado que teve, além de ter modificado substancialmente um aspecto importante da Constituição anterior.

adotou[14] , não pode ser sujeito a processo penal, mas que fique registrado que...". Isso quebra a impunidade – os vizinhos vão saber, a filha vai perguntar. O caso do Ustra é notório demais para tanto, mas muitos torturadores apresentam suas histórias a partir da pressão de familiares. Recentemente, um general francês, pressionado pelos bisnetos, escreveu um livro contando pela primeira vez a truculência cometida durante a guerra da Argélia – denunciada em muitos livros, como no clássico *A tortura*, de Henri Alleg, com prefácio do Sartre. O nosso esforço aponta para o convencimento. Às vezes temos atrito com familiares de vítimas que exigem que obriguemos os torturadores a falar. Mas como podemos obrigá-los sem torturá-los? Ora, estamos numa democracia, há direitos humanos. O que nós podemos fazer é convocá-los judicialmente, mas eles falam se quiserem, eles têm o direito constitucional de não responder às perguntas. É preciso apostar no caminho do convencimento. Então, como só resta à reação inventar um inimigo, eles inventam o revanchista. Eu não tenho dúvida de que é preciso assumir, sem nenhum receio, um ideal de reconciliação – do que antigos companheiros meus já não gostam. O nosso intuito é qualificar a reconciliação, o que significa exigir saber tudo, abrir todos os arquivos. Com a Comissão da Verdade, teremos a oportunidade de ouvir milhares de pessoas – que, eu espero, apareçam para contar em todos os detalhes como tudo aconteceu – e faremos um relatório final, que deverá ser transformado em instrumento de formação escolar. A partir do conhecimento de tudo que aconteceu, todas as concepções políticas, sem maniqueísmo, vão aprender para não repetir. Evidentemente o conhecimento dos arquivos será um aprendizado para o setor conservador, que está revelando em seu ataque ao PNDH-3 um arraigado vínculo com aquele modo de pensar que produziu a ditadura militar, mas também os herdeiros do bloco insurgente terão que pensá-lo, porque eles muitas vezes não revelam clareza sobre o que aconteceu no passado do país. Nós, os resistentes, não éramos anjos, nós também erramos naquele período e podemos errar hoje. A democracia é essa convivência. Então, vamos transformar os traumas em diálogo.

---

14 No dia 30 de abril de 2010, o Supremo Tribunal Federal rejeitou, por sete votos a dois, a proposta de revisão da Lei da Anistia feita pela Ordem dos Advogados do Brasil. O relator da ação da OAB, o ministro Eros Grau – que, mesmo tendo feito parte da resistência à ditadura, votou contra a revisão da lei – argumentou que não cabe ao STF alterar um texto normativo produzido por um amplo debate entre intelectuais, políticos e entidades de classe, entre as quais a própria OAB. O debate concluiu que a anistia brasileira é válida e que, portanto, não deve haver processamento tampouco punição aos agentes do Estado que praticaram crimes de lesa-humanidade contra opositores do regime, pois, tendo sido a anistia ampla, geral e irrestrita, tanto estes quanto aqueles foram anistiados. Todavia, entre todos os ministros foi unânime a reprovação da prática da tortura e a convicção de que é preciso que a sociedade tenha acesso aos arquivos da ditadura. Os dois votos favoráveis à revisão foram os dos ministros Ricardo Lewandowski e Carlos Ayres Britto.

Humanidades em Diálogo - O Poder Executivo, por seu caráter representativo e pela atual sustentação política em uma ampla base aliada, enfrenta dificuldades notórias no encaminhamento e na solução de questões polêmicas, como a dos direitos humanos. Essa tensão percorre a reformulação do PNDH-3 no que se refere aos temas do aborto, da união civil e da adoção pelos casais homoafetivos, das ocupações de terra e do direito à memória e à verdade. O Judiciário, por sua vez, é um poder contramajoritário, que justifica suas decisões e fundamenta sua legitimidade não apoiado em regras de maioria, mas nas supostas imparcialidade e natureza eminentemente técnica de suas atribuições. Diante disso, como o senhor analisa a possibilidade de êxito das tentativas de obter a concretização dos direitos humanos via Poder Judiciário, contornando os obstáculos colocados à discussão desses temas a partir do Executivo?

Paulo Vannuchi - A construção dos direitos humanos é sempre referenciada à proteção dos cidadãos perante o Estado. Nós temos hoje no Brasil talvez algo do "Estado ampliado" do Gramsci, marxista que não via mais o Estado como "comitê executivo da classe dominante", expressão que aparece no *Manifesto do Partido Comunista* do Marx. Evoluindo a visão marxista de Estado, Gramsci pensa um Estado que se abre à disputa de classes em seu interior. E, como condição para a realização deste "Estado ampliado", temos um Estado em que Lula é presidente, um homem que vem de um partido como o PT, de pensamento socialista. Nesse sentido, chegamos a ter no Brasil essa raridade que é um Ministério de Direitos Humanos – que causa muita estranheza nas nossas viagens. As pessoas não sabem o que o Ministério faz. Tradicionalmente, a defesa dos direitos humanos é uma ouvidoria, uma procuradoria, um órgão fora da sociedade civil. Historicamente, a construção dos direitos humanos se deu a partir da sociedade civil. Antes de 1964, mal se falava em direitos humanos. Mesmo partidos de esquerda não abordavam. Na luta contra a ditadura, as violações dos direitos humanos contra os opositores apareciam como tema, mas não aparecia o combate à tortura de presos comuns. Com seis anos de idade, eu me lembro de ouvir gritos, na minha pequena São Joaquim da Barra, vindos da delegacia, que devia ter uma cela só, quase em frente à minha casa; eu perguntava para a minha mãe o que era aquilo e a minha mãe, um pouco chateada, mas com a maior naturalidade, me falava: "aí tem preso e preso apanha". Senso comum: preso apanha para confessar, para entregar o produto do roubo. Então, no Brasil, a Igreja Católica não levanta uma "pastoral da tortura contra preso comum", ela levanta a defesa do opositor político. Quando o regime começa a acabar, a sociedade civil articula o MNDH, Movimento Nacional dos

Direitos Humanos – que já está com quase 30 anos de vida. As universidades começam a ter pequenos núcleos e começam a fazer pressão. O primeiro poder sensível foi o Legislativo: primeiro, no Rio Grande do Sul, a Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa; depois, a Comissão da Câmara Federal dos Deputados; e, só recentemente, o Senado cria a sua comissão. E a pressão começa a chegar ao Executivo: Franco Montoro, governador de São Paulo eleito em 1982, em 1983 já começa a aplicar políticas de direitos humanos; inclusão de curso de direitos humanos na Academia de Polícia. Quanto ao Judiciário, o poder normatizador por excelência, há a questão dos tratados internacionais. A construção dos direitos humanos sempre foi – e no Brasil fortemente é – a adesão aos tratados: em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos; depois, a Convenção contra o Racismo, a que o Brasil adere em pleno regime ditatorial, como demanda da política africanista; logo em seguida, nos primeiros anos da transição, a Convenção contra a Tortura, a Declaração dos Direitos da Mulher, a Declaração dos Direitos da Criança e do Adolescente. Desde o final de 2005, no debate em torno da 11ª Conferência de Direitos Humanos, o esforço de reconstruir a relação, então muito tensa, entre os movimentos sociais e o governo exigiu não manter a agenda dos direitos humanos direcionada exclusivamente ao Poder Executivo. Era preciso contar com o Poder Executivo – no caso, com o Lula, pela figura que ele é –, mas também incorporar cada vez mais o Judiciário. Nesse sentido é que nós tentamos essa novidade que eram as recomendações[15]. Pela palavra "recomendação" nós entendemos uma recomendação e eles entenderam uma imposição. Aliás, o julgamento do Supremo Tribunal Federal é uma prova eloquente de que nós tínhamos razão. E acho que temos que fazer uma aposta: o Executivo terá que ser sensível ao tema dos direitos humanos até por razões eleitorais. Ele passa por um teste a cada quatro anos e os temas dos direitos humanos, na forma de educação, saúde, moradia, comida, segurança alimentar e os demais, vão aparecer na pauta. O Judiciário, não: ele é o poder que não passa pelo voto popular. Então, nós temos a tarefa de trabalhar junto ao Judiciário e aos cursos de Direito, porque é preciso trabalhar a formação de juízes, que são quem vai representar a maior questão, que é novamente bobbiana: o problema dos direitos humanos não é mais a fundamentação, mas a efetivação. Nós temos os direitos da criança e do adolescente muito bem aplicados à rotina prática,

---

15 Os Programas Nacionais de Direitos Humanos não podem obrigar os demais poderes a atuar, seja de que forma for, seja em que sentido for. Acontece que nas conferências, as sugestões e propostas não são técnicas e não identificam os limites de um programa. Por isso, a solução encontrada foi colocar as propostas que envolviam outros poderes sob a forma de "recomendações", que não têm qualquer tipo de exigibilidade legal ou extralegal.

os direitos da mulher, o combate à tortura, o combate ao trabalho escravo. Nós estamos fazendo pressão pela PEC-438, a emenda constitucional sobre a expropriação de terra. O Código Penal brasileiro já é mais do que suficiente, as NRs [normas regulamentadoras] trabalhistas, para não haver trabalho escravo no Brasil. Nós fizemos a 10ª Oficina sobre Trabalho Escravo no Ceará, cada dia com cerca de 60 juízes trabalhistas e procuradores; foram seis horas de trabalho em que apresentamos o que é o trabalho escravo, as redes, as empresas, os procedimentos judiciais. E não é com hostilidade que eu reajo à questão da decisão do Supremo Tribunal Federal. É respeitando – como é preciso no meu papel. Valorizando os votos de Ricardo Lewandowski e Carlos Ayres Britto [ministros do STF]. E lamentando. Mas seria pior se a construção da justificativa da decisão fosse só pelo argumento – que eu confesso que sempre me incomodou muito – de que a tortura praticada em 1970 não pode ser examinada pela imprescritibilidade prevista pela Constituição de 1988. Por mais que a minha turma dos direitos humanos me despeje argumentos de que eu seja uma pessoa que tem lado, em política a gente tem que ter lado; e o meu lado é este, então eu argumento. Mas me incomoda o argumento de que a imprescritibilidade de 1988 não vale para a tortura de 1970. E ele é muito forte no Direito, tanto que o contra-argumento é amealhar uma dezena de outros instrumentos: Convenção de Genebra, Convenção de 1910, Carta das Nações Unidas, Declaração Universal. Se a decisão tivesse sido justificada assim, eu lamentaria. Mas a construção do argumento sobre o que foi a Lei da Anistia só reforça a importância do resgate da memória, de propor um debate nas faculdades, nos trabalhos, na mídia. Discordemos pelo resto da vida sobre o que foi a escravidão no Brasil, mas nós não podemos falar que o Gilberto Freyre é um arrematado idiota. Ele é um dos intérpretes do Brasil: é dele a teoria da miscigenação, da democracia racial. Se ele pinta uma escravidão açucarada, apresentemos outra. E vamos conviver democraticamente com mais de um intérprete. Agora, não deixemos que o Gilberto Freyre diga que não havia pelourinho. Então, é nesse sentido que o Judiciário também tem uma importância muito grande.

Humanidades em Diálogo - Está em curso o primeiro julgamento internacional do Brasil por crimes de violação aos direitos humanos durante a ditadura civil-militar (1964-85). Nos dias 20 e 21 de maio, ocorreram audiências públicas na Corte Interamericana de Direitos Humanos referentes ao caso Guerrilha do Araguaia, que compreende detenção arbitrária, tortura, execuções sumárias e desaparecimento forçado de pelo menos 70 pessoas durante operações das Forças Armadas brasileiras executadas entre 1972 e

1975[16]. Considerando a jurisprudência já consolidada no âmbito do sistema interamericano de direitos humanos e uma vez que este tipo de crime é considerado imprescritível e impassível de anistia, em breve deverá o Estado brasileiro ser condenado a rever a posição recentemente externada pelo Supremo Tribunal Federal, que declarou estarem abrangidos pela Lei de Anistia também os crimes de violação aos direitos humanos praticados por agentes públicos durante o regime militar. Sendo vinculante a decisão da Corte, como o senhor pensa que ela impactará o governo brasileiro?

Paulo Vannuchi - Na última sexta-feira [dia 28 de maio de 2010], na mesa de direitos humanos do evento da ONU Aliança das Nações, eu fiz a seguinte fala: "seguimentos brasileiros consideram que uma eventual condenação pela Corte da Costa Rica será uma quebra da soberania brasileira". Eu quis fazer esta fala, cautelosamente, para fazer um contraponto a uma inaceitável declaração do meu colega Nelson Jobim[17] . Primeiro, um ministro da defesa não pode fazer uma declaração que em tese só poderia ser feita pelo presidente da república, quem sabe pelo chanceler. Ministro da defesa não é presidente, não é chanceler. Ele tem uma área de atribuição importantíssima, como eu tenho a minha. Ele fez uma declaração que quebra um acúmulo – com certeza de 16 anos, de Fernando Henrique a Lula, mas possivelmente um pouco mais do que isso, talvez também Itamar Franco e Fernando Collor – de adesão do Brasil ao sistema [Organização dos Estados Americanos]. Ele está construindo uma nova visão. Foi uma primeira declaração um pouco *à la* Fujimori, ou *à la* Toledo, que fez uma dessas recentemente. Ou mesmo *à la* Chávez, que está num tremendo contencioso contra a OEA - Direitos Humanos, porque não está aceitando o relatório, feito pelo [relator especial para direitos humanos da ONU] Paulo Sérgio Pinheiro, segundo o qual na Venezuela as ONGs que são a favor do governo são apoiadas financeiramente e valorizadas, enquanto as que são contra são reprimidas e perseguidas. Coisa que uma comissão de direitos humanos tem que dizer. As pessoas, gostando ou não do Chávez, têm que discutir a questão dos direitos humanos em si, sem conotação ideológico-partidária. Eu não sei dizer

---

16 É importante lembrarmos que essa pergunta foi feita em 2010. Nesse mesmo ano, o Brasil foi condenado pela Corte Interamericada de Direitos Humanos.

17 Às vésperas do julgamento do Estado brasileiro, acusado de detenção arbitrária, tortura e desaparecimento de membros do PCdoB que atuavam na Guerrilha do Araguaia e de camponeses que viviam na região, pela Corte Interamericana de Direitos Humanos na Costa Rica, o ministro da defesa Nelson Jobim teria dito que Brasília pode se negar a acatar uma decisão condenatória de parte da Corte – como se o Brasil, como país signatário da convenção que criou o tribunal, não tivesse obrigação de respeitar as suas decisões sobre os crimes cometidos durante a ditadura militar.

qual será a reação. Primeiro, nós não sabemos qual será a decisão. Por analogia, a tendência muito maior é a de haver alguma forma de determinação ao Brasil para rever a Lei de Anistia, no sentido de que há um antecedente peruano e um chileno, cujas leis de anistia foram claramente consideradas autoanistias. Se elas são, a do Brasil é. Era vigente o regime militar seis anos antes de acabar o governo Figueiredo. Lembremos que o Alencar Furtado, líder do MDB, foi cassado dois anos antes da Lei de Anistia. Evidentemente, o MBD não era um partido livre, mas um partido em que a cada discurso de tribuna o sujeito tinha que medir se aquele discurso podia lhe valer uma cassação ou não. A história recente do Brasil é muito reconhecida pelo sistema ONU-OEA de Direitos Humanos. O Brasil, como um país que tem desigualdades estruturais muito superiores às do Chile, da Argentina e do Uruguai, é reconhecido por ser um país que não faz a negação dos problemas, que os reconhece, que os discute, que tem políticas. Por que agora fazer um contra-ataque com a questão da soberania nacional *à la* Fujimori? É inaceitável – para além do fato de um ministro da defesa não poder fazer uma declaração dessa natureza. É claro que, decidindo assim, vai haver um momento em que o Supremo Tribunal Federal terá que fazer outro debate, que será então sobre a hierarquia, que não é uma questão simples. Eu não sou jurista. Entendo que você dizer que a lei nacional não tem nenhuma importância é inaceitável, porque ela tem. A ONU não é o "governo mundial" do Kant[18] . A ONU é um processo histórico, importantíssimo, duradouro, a grande chance que nós temos de caminhar para um mundo de paz. Um mundo sem ONU seria muito pior do que com a ONU, mesmo cheia de problemas, como os que ela tem hoje. Eu acredito que, com um debate mais sereno, o Brasil não vá tomar uma posição fujimoriana, truculenta, típica das Repúblicas de Banana. Eu reagi à decisão do Supremo Tribunal Federal do final de abril na linha de oferecer um caminho para que ele reforme a jurisprudência. E eu quero dizer que sempre discordei da oportunidade e da forma da ADPF[19] e falei com todos os autores na hora. Como eu tenho lado, fui defendê-lo e continuo defendendo. Por que achei uma estratégia equivocada? Porque era provocar o Supremo inteiramente a frio. Importantes juristas vieram me dizer que discordam da construção técnica; aquilo

---

18 Alusão ao opúsculo *À paz perpétua*, de Immanuel Kant, publicado em 1795, em que, segundo a interpretação de alguns juristas, o autor anuncia o advento da Organização das Nações Unidas.

19 Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental é a ação interposta perante o Supremo Tribunal Federal para evitar ou reparar lesão a preceito fundamental resultante de ato do Poder Público. A ADPF nº 153, interposta pelo Conselho Federal da OAB, tem por objetivo fazer com que a Lei de Anistia seja interpretada de forma a não abranger como crimes políticos os crimes de tortura, desaparecimento forçado e demais crimes comuns cometidos pelo Estado durante a ditadura militar.

poderia ter sido feito na forma da questão dos tratados internacionais, e não na forma da recepção ou não recepção[20] . Porque o tema da recepção possibilita uma questão: em tese a Constituição formata a constitucionalidade a partir de sua vigência. Por que o Supremo foi provocado a frio? Porque, rigorosamente, não há uma questão judicial sobre o tema no Brasil. Quatro, seis, no máximo, ações judiciais. Na Argentina, no Chile, no Uruguai, são centenas: aí o Supremo entende que há uma questão constitucional. E eu, há quatro anos e meio, estou clamando por ações judiciais. Evidentemente ficou um espaço enorme para o livre-arbítrio – no sentido neutro da palavra, não no de arbitrariedade – decidir. Eu lamento, em especial pelos vínculos de respeito, até pessoais, que eu sempre tive pelo [então ministro do STF] Eros Grau. E também não posso reagir dizendo que ele é um canalha; ele é um sujeito que por alguma razão tomou esta decisão. Nesse sentido, há novamente um efeito paradoxal. Se ali o Supremo tivesse decidido o oposto, seria mais difícil votar a lei no Legislativo, porque o Legislativo é o palco onde também vai haver discussão. E, como vários dos ministros nos seus votos esquizofrênicos dão seta para a esquerda e viram para a direita, eles terminam dizendo que sua decisão não quer dizer que não se deva conhecer o que aconteceu. Entre os três grandes jornais brasileiros, a *Folha de S. Paulo* é o mais contraditório quanto a esta questão; publica matérias, estimula o debate. *O Globo* e *O Estado de S. Paulo*, por editorial, se posicionam claramente contra esse nosso empenho; e, sintomaticamente, no dia seguinte à decisão do Supremo, os editoriais dos dois saudaram a decisão e terminaram falando da importância de abrir os arquivos. Eu entendo que a decisão do Supremo – e a nossa vida é muito cheia disso: uma derrota aqui abre uma porta ali – aumentou muito a facilidade de aprovação da lei no Legislativo. Eu imagino que se o PT for muito bem sucedido na disputa eleitoral – e bem a ponto de poder ganhar a eleição no primeiro turno –, eu mesmo pediria ao presidente Lula que ele usasse o seu prestígio para aprovar o projeto ainda neste ano. Seria muito melhor que fosse aprovado ainda no governo Lula, com a sua força política, do que no da Dilma, pelo fato dela ter sido torturada, o que sempre introduz um elemento pessoal que não é bom. A história dos direitos humanos não tem senso comum. Porque, no senso comum, se a namorada abandona o namorado e começa a namorar outro, fazendo com que o ex-namorado se sinta humilhado, os direitos humanos do ex-namoradinho em tese poderão ter sido feridos. Ora, direitos humanos, no

---

20 Uma lei editada anteriormente à Constituição Federal de 1988 pode ou não ser recepcionada por ela, que é hierarquicamente superior e mais nova. E foi essa a estratégia da ADPF: argumentar que a Lei de Anistia não era recepcionada pela Constituição Federal de 1988.

Direito, não é isso. Nenhuma ação de Fernandinho Beira-Mar, embora ele seja um criminoso hediondo, é violação de direitos humanos; os temas dele são crimes, homicídios, torturas. Violação de direitos humanos é a do agente do Estado. Aos que acham que a comissão vai examinar só um lado: serão examinados, como consta no projeto de lei, os casos de tortura, morte, desaparecimento, locais etc. Aos que acham que a comissão é contra o regime: comissões da verdade não devem dar opinião sobre o regime nem sobre a resistência, elas descrevem o processo. O primeiro desafio da Comissão da Verdade é conquistar credibilidade. E, para conquistar credibilidade, evidentemente, ela tem que dizer que houve um atentado a bomba no Aeroporto dos Guararapes onde morreu um general, que houve na guerrilha do Lamarca um tenente morto a coronhadas. Por isso é que a Comissão é concebida como sendo composta por notáveis. Desmond Tutu, na África do Sul; Ernesto Sábato, na Argentina. Procuraremos os sete integrantes aqui no Brasil, se a lei for aprovada. Não é para que entre uma pessoa como eu, que participou da resistência, na comissão. Os integrantes serão pessoas com distanciamento, com respeitabilidade. Esta é uma chance muito real que o Brasil tem neste momento, e é muito bom que tenha.

Humanidades em Diálogo - Recentemente, em razão da decisão do Supremo Tribunal Federal pela não revisão da Lei de Anistia, intelectuais protestaram por meio de artigos em jornais de grande circulação. Maria Rita Kehl, em artigo publicado no jornal O *Estado de S. Paulo*, afirma: "a pesquisadora norteamericana Kathrin Sikking revelou que no Brasil, à diferença de outros países da América Latina, a polícia mata mais hoje, em plena democracia, do que no período militar. Mata porque pode matar. Mata porque nós continuamos a dizer tudo bem. Pouca gente se dá conta de que a tortura consentida, por baixo do pano, durante a ditadura militar, é a mesma a que assistimos hoje, passivos e horrorizados. Doença grave, doença crônica contra a qual a democracia só conseguiu imunizar os filhos da classe média e alta, nunca os filhos dos pobres". O aumento da tortura e das mortes, por parte do Estado, representado pela força policial, indica que há continuidade autoritária no Brasil?

Paulo Vannuchi - Existem estudos que merecem a minha maior torcida. Eu gostaria demais que eles fossem verdadeiros, mas eles me parecem bons demais para ser. Eu estive com esta pesquisadora de Minnesota, a Kathrin Sikking. O problema dessa história de que se mata mais hoje do que no regime militar é o seguinte: qual é a base empírica do regime militar? Quem é que fazia pesquisas

sobre morte em delegacias? É um mito equivalente ao mito de que a juventude de 1968 era boa e a de hoje não. Senso comum: não tem nenhuma fundamentação empírica. Seria preciso haver pesquisas sobre a juventude de 1968 e não havia. Seria preciso haver pesquisas sobre uma juventude que já existia e que nós não sabíamos que existia, que era a negra, da periferia. Nós achávamos que a juventude era essa aqui da Maria Antônia[21]. Pode ser que a juventude atual seja tão ou até mais generosa e politizada do que aquela, só que está fazendo a sua disputa no funk, no rap, usando outras formas de fazer a sua luta que não no enfrentamento de uma ditadura ou numa organização partidária. Questiono profundamente este estudo, embora eu torça por ele. Para mim seria ótimo poder apostar na linha de que, quando o país faz o processamento histórico do que aconteceu, realiza-se um ciclo de menos mortes. Não vejo nenhuma fundamentação empírica para isso no caso brasileiro. Não havia pesquisa, o regime ditatorial não permitia fazer. Então, é possível que se torturasse naquela época tanto quanto hoje. E as pessoas só não ficavam sabendo por que não havia Defensoria Pública, não havia Ministério Público independente, não havia gente com coragem para denunciar. Quando conseguiam denunciar, eram casos de torturados políticos. Não havia série histórica, não havia boletim. Nós não temos uma única pesquisa nacional até hoje sobre vitimização. Eu trabalho há quatro anos e meio tentando fazer uma. É preciso ter três, quatro décadas de pesquisa nacional de vitimização para poder falar em série. Então, embora eu torça, ainda não considero que haja uma prova disso.

Humanidades em Diálogo - Retomando o pensamento já citado de Renato Janine Ribeiro, a formação do Brasil passa por dois traumas fundamentais: a exploração dos nativos e a escravidão dos negros pelos colonizadores e pela elite que se consolidou. Não é difícil de vislumbrar a mesma fórmula de sujeição de parcela da população à autoridade violenta na história recente do país. E percebe-se que em todos esses eventos o poder se revezou entre a autoridade católica, a fundiária, a militar e a empresarial; sendo que quando uma das castas detinha a ordem era sempre apoiada pelas demais. O PNDH-3 traz à discussão pública questões que desagradam a todos estes pilares de poder da história brasileira, como a legalização do aborto, a mediação de conflitos

---

21 Rua da região central da cidade de São Paulo onde fica o antigo prédio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo – hoje Centro Cultural MariAntonia – e onde fica o ainda atual prédio da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Em outubro de 1968, a rua se transformou em campo de batalha, com o registro de um morto e vários feridos, por causa do enfrentamento entre os estudantes da USP e os da Mackenzie, respectivamente de maioria esquerdista e direitista.

fundiários, o direito à verdade sobre a ditadura e o *ranking* nacional de veículos de comunicação comprometidos com os direitos humanos. Tendo essa coincidência em mente, o senhor entende que o debate em torno dos direitos humanos teria sido inibido pelas alterações exigidas na redação do Programa pelos religiosos, pelos latifundiários, pelos militares e pelo empresariado?

Paulo Vannuchi - Em 15 de dezembro de 2008, eu fiz um discurso dizendo o seguinte: "presidente, estes dois mil delegados aqui presentes [na 11ª Conferência de Direitos Humanos] confiam que o senhor transformará em decreto presidencial, como Fernando Henrique Cardoso fez em 1996 e 2002, o máximo possível do que for aprovado aqui". Em nenhum momento houve discussão. Não saíram problemas, mas resoluções da 11ª Conferência. As resoluções são o momento da voz democrática ou, numa paráfrase com a psicanálise, o momento do desejo. Depois, é o trabalho, que então nós começamos, com os participantes e com as suas lideranças. E chegamos a um bom acerto. Quando terminou a negociação com a sociedade civil, havia discordâncias, críticas, mas um tremendo respeito por nós e nosso por ela. Eu sei que daqui a pouco nós vamos ser sociedade civil. Numa boa democracia não há mais lados definitivos. Há alternância: você está no poder hoje, amanhã será outro. Dentro do governo, o meu conflito com o [então ministro da Defesa] Nelson Jobim[22] foi muito menor do que este que explodiu na imprensa. A gente foi negociando junto, ouvindo os argumentos um do outro: quando veio à negociação da Comissão da Verdade, ele mandou três chefes e os três foram contrários; então ele disse que defenderia a Comissão e os três aceitaram, desde que o exame fosse feito dos dois lados – aí começa a nascer esse tema semântico da bilateralidade. E lançamos o Programa. A reação a ele não é, na minha convicção, o pensamento brasileiro sobre os direitos humanos. Foi um surto, com um enorme *over*. Evidentemente temos problemas graves com a

---

22 Um conflito se instaurou entre o Ministério da Defesa e a Secretaria de Direitos Humanos, uma vez que a classe militar, representada pelo ministro Nelson Jobim, exigiu uma alteração na redação do decreto presidencial que prevê a criação da Comissão Nacional da Verdade, proposta pela 11ª Conferência de Direitos Humanos. No texto lia-se que a comissão teria a incumbência de "promover a apuração e o esclarecimento público das violações de direitos humanos praticadas no contexto da repressão política ocorrida no Brasil durante o período fixado pelo art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias". Não obstante a redação fosse fiel ao relatório da Conferência endossado pela sociedade civil e assinado por 31 Ministérios, Jobim argumentou que seria preciso substituir a expressão "repressão" por "conflito" para que a investigação abarcasse os crimes cometidos tanto pelos militares quanto pelos militantes de esquerda. A solução encontrada pelo presidente Lula para sanar o conflito entre as pastas e garantir a bilateralidade da investigação foi baixar um novo decreto, no qual se lê que a comissão irá "examinar as violações de direitos humanos praticadas no Brasil durante o período fixado pelo art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias".

questão dos direitos humanos, senão não haveria um surto como esse. Mas não vamos achar que é esse o ponto. O documento está bem costurado: ele introduz em seis eixos uma temática circular, sendo que cada eixo se conecta com os outros. 1º Tema: Democracia. Se não houver democracia, com cobrança e governos abertos a isso, o resto vai se comprometer. 2º Tema: Desenvolvimento. O dedo na ferida: se é para discutir projetos de desenvolvimento, tem que discutir ribeirinho, quilombola, pescador, quebradeira de coco etc. 3º Tema: Universalização de Direitos. É a temática dos seguimentos: os direitos da criança e do adolescente, o direito à diversidade sexual etc. 4º Tema: Segurança Pública. Um grande capítulo novo para desbloquear o contencioso entre polícia e direitos humanos: policial não pode torturar, matar, executar – pode matar só naquelas condições muito estritas. 5º Tema: Educação e Direitos Humanos. O capítulo mais estratégico de todos. 6º Tema: Direito à Memória e à Verdade. O capítulo mais curto, negociado, moderado. Quem depois me transformou em herói já estava me chamando de traidor quando veio a pancadaria toda. Foram 521 ações. As nove alterações feitas não ferem a consistência do Programa. Houve eliminação de dois temas: o tema do *ranking* e o tema dos símbolos religiosos. Sobre a questão dos símbolos religiosos[23], um importantíssimo militante de direitos humanos, secretário estadual da justiça do Mário Covas, advogado de preso político e membro da Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos, o Belisário dos Santos Júnior – que já quis sair da comissão várias vezes, mas eu imploro para ele ficar, porque eu preciso de uma pessoa como ele, do PSDB, para mostrar que a Comissão não é de governo, mas de Estado – veio com um parecer de que o crucifixo é muito mais uma questão da formação histórica nacional, comparável à presença do *Pantheon* na Grécia, do que um ataque ao laicismo do Estado – como em vários países islâmicos a pessoa é condenada no Judiciário com base em preceitos do Corão. Além disso, não era uma questão que movimentasse um seguimento, como é o caso do aborto e do movimento feminista. Sobre a questão da mídia, *O Estado de S. Paulo*, *Folha de S. Paulo* e *O Globo* têm uma enorme dificuldade para lidar com o tema do regime – que eles propagandearam. Eles foram aos quartéis pedir para que os militares viessem. Apoiaram o regime até o momento em que tamanha foi a repressão que os jornais começaram a debandar. No caso do *Globo*, não: era um pequeno jornal local do Rio de Janeiro que o regime transforma então na grande rede. A *Folha* cedeu viaturas para emboscadas do DOI-CODI [Destacamento de Operações de Informações - Centro de Operações

---

23 No bloco estratégico de respeito às diferentes crenças, liberdade de culto e garantia da laicidade do Estado, previsto pelo PNDH-3, foi revogada a ação programática: "desenvolver mecanismos para impedir a ostentação de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos da União".

de Defesa Interna]. O *Estado* representa o pensamento cafeicultor de 1932, da UDN. Então, eles têm uma enorme dificuldade para lidar com isso. Saúdo novamente a *Folha* que, como linha editorial, neste momento é o jornal que tem mais abertura para isso – embora bons jornalistas emplaquem boas matérias no *Globo* e no *Estado*. E a questão do latifúndio é com a Kátia Abreu. Não é o agronegócio brasileiro, é um seguimento da UDR [União Democrática Ruralista] que neste momento coordena a organização nacional [Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária do Brasil]. E a Igreja, entre esses quatro setores, é o único que tem uma história recente de importância na defesa dos direitos humanos. Ela mudou muito: o Vaticano quebrou a coluna da Teologia da Libertação[24] ; não é mais a Igreja de Dom Paulo Evaristo Arns[25] , Dom Hélder Câmara[26] e Dom Pedro Casaldáliga[27] . Ela já disse que não se dá por satisfeita, porque o tema do aborto[28] foi mantido. E foi mantido de uma maneira tal que, quando o movimento das mulheres quiser incorporar aos seus futuros manifestos os posicionamentos do governo brasileiro sobre a questão do aborto, terá a frase, que ainda é a mais avançada de todas, que permaneceu na redação do PNDH-3. O presidente Lula expressou a sua discordância sobre este ponto – o único reparo que ele fez para mim até hoje sobre o texto inteiro –, dizendo que não concorda com a frase sobre a autonomia da mulher para decidir sobre o seu próprio corpo. Eu fui então

---

24 Corrente político-religiosa, influenciada pela cultura católica francesa progressista, que surge no Brasil no início da década de 60 – estendendo-se à América Latina nos anos 70 –, com a proposta de transformação social em nome do cristianismo, privilegiando a crítica ao dogmatismo. Baseada na acusação moral do capitalismo como sistema injusto e no uso de instrumentos marxistas para a compreensão das causas da distribuição desigual de riquezas, a corrente é uma alternativa à doutrina cristã tradicional na medida em que seus fundamentos contrariam o preceito caritativo cristão: em vez de ser alvo de compaixão, os desfavorecidos devem ser os protagonistas de sua emancipação social.

25 Arcebispo emérito de São Paulo e doutor em Letras pela Sorbonne, é sobretudo conhecido por sua atuação política durante a ditadura, criando a Comissão Arquidiocesana de Direitos Humanos, intercedendo pelas famílias dos presos e desaparecidos políticos junto às autoridades militares e solidarizando-se com os movimentos sindicais do ABC.

26 Arcebispo emérito de Olinda e Recife morto em 1999, durante a ditadura foi grande defensor dos direitos humanos, denunciando no exterior violações cometidas pelo Estado brasileiro quando o regime o impediu de acessar os veículos nacionais; foi o único brasileiro a ser – quatro vezes – indicado ao Prêmio Nobel da Paz e recentemente foi pedida a sua beatificação ao Vaticano.

27 De nacionalidade espanhola e brasileira, é bispo emérito de São Félix do Araguaia no Mato Grosso e também poeta; denunciou a existência de trabalho escravo e casos de tortura na Amazônia, foi defensor dos povos indígenas e solidário a vários focos de resistência política na América Latina, tendo sido diversas vezes ameaçado de expulsão do país no regime militar.

28 No bloco estratégico de garantia dos direitos das mulheres para o estabelecimento das condições necessárias para sua plena cidadania, previsto pelo PNDH-3, lia-se: "apoiar a aprovação do projeto de lei que descriminaliza o aborto, considerando a autonomia das mulheres para decidir sobre seus próprios corpos"; mas esta ação programática foi alterada para: "considerar o aborto como tema de saúde pública, com a garantia do acesso aos serviços de saúde".

estudar as resoluções das I e II Conferências Nacionais de Políticas para Mulheres e constatei que a formulação das duas era muito anterior a esse ponto de vista feminista. Ora, a Conferência de Direitos Humanos aborda 47 temas. Não é bom que o aborto apareça com a formulação mais radical na Conferência de Direitos Humanos, sendo que não apareceu assim nas duas conferências que eram o fórum adequado para fazer esse avanço. Quando houve a decisão de manter a formulação que considera o aborto como questão de saúde pública, a Igreja não aceitou, assim como ela já não aceita o aborto nas condições em que a lei brasileira permite: estupro e risco de vida para a mãe – e o Supremo Tribunal Federal está examinando o caso da anencefalia[29]. Que discorde, como discorda do divórcio. E oriente os seus seguidores, os fiéis, a não praticarem. Senão há uma quebra da ideia de Estado laico, quando razões de fé viram vontade política. Eu declarei e repito: por mim não alteraríamos nada da redação. Agora, o Programa não é meu. Os outros dois eram Programas de Direitos Humanos, os que o Fernando Henrique assinou. Este Programa é de 31 ministros, o que o presidente Lula assinou. Então eu repito: recuo faz parte do dia-a-dia – não apenas da vida política, mas da nossa vida pessoal. Sobre questão do *ranking*[30], foram mantidas ações que são mais graves do que esta, como aquela que suspendia a publicidade de veículos que divulgassem matérias com danos aos direitos humanos[31] , que era a mais dura de todas – só que o empresariado não abriu a boca sobre este ponto para não passar recibo de que está preocupado com a receita das empresas e preferiu brigar por causa dos outros. O *ranking*, no fundo, era uma ideia positiva, era a ideia de prêmio, como o Prêmio da ANDI [Agência de Notícias dos Direitos da Infância] ou o Prêmio Vladimir Herzog de Anistia e Direitos Humanos. Agora, o *ranking* foi desqualificado. Então nós discutimos com o presidente e com o [então ministro das Comunicações Sociais] Franklin Martins, durante muito tempo, até

---

29 Em 12 de abril de 2012, o STF dicidiu que aborto no caso de anencefalia não é crime.

30 No bloco estratégico de respeito aos direitos humanos nos meios de comunicação e o cumprimento de seu papel na promoção da cultura em direitos humanos, previsto pelo PNDH-3, foi revogada a ação programática: "elaborar critérios de acompanhamento editorial a fim de criar um ranking nacional de veículos de comunicação comprometidos com os princípios de direitos humanos, assim como os que cometem violações".

31 Neste mesmo bloco estratégico, lia-se: "propor a criação de marco legal regulamentando o art. 221 da Constituição, estabelecendo o respeito aos direitos humanos nos serviços de radiodifusão concedidos, permitidos ou autorizados, como condição para sua outorga e renovação, prevendo penalidades administrativas como advertência, multa, suspensão da programação e cassação, de acordo com as gravidades das violações praticadas"; mas esta ação programática foi alterada para: "propor a criação de marco legal, nos termos do art. 221 da Constituição, estabelecendo o respeito aos direitos humanos nos serviços de radiodifusão concedidos, permitidos ou autorizados".

a ideia de não mexer em nada sobre a imprensa. O presidente abriu o Programa e ficou lendo os textos de 2002, que são muito mais duros: há controle democrático e social sobre a imprensa, conceitos que não estão no PNDH-3. Nesse sentido, o terceiro é mais brando. Quando foram lançados os outros dois PNDH, não houve nenhuma chiadeira, porque rigorosamente o governo era dos empresários da imprensa; agora eles são oposição ao governo, eles são militantes. Então, depois de uma discussão em que o próprio presidente e o Franklin acharam melhor não mexer em nada, decidimos eliminar o *ranking*; mantivemos a ideia, mas não mais como regulamentação – o que juridicamente estava errado, trata-se de um artigo da Constituição não regulamentável –, e na sua efetivação valorizamos a questão do respeito aos direitos humanos como critério. Foi cortada a frase sobre a ameaça de cassação de concessão, para deixar mais uma vez reiterado que nós não somos chavistas, bolivarianos, castristas – pessoas que estão preparando o dia de criar uma grande e única TV pública brasileira e proibir a *Rede Globo*. Sobre os conflitos do campo[32] , nós tiramos a frase sobre a mediação como primeiro ato das demandas de conflitos agrários, porque, de fato, juristas rigorosamente considerados do campo dos direitos humanos ponderaram que aquela frase sempre suscita no Judiciário o argumento de que há intenção de limitar a autoridade dos magistrados. Como é muito importante a aproximação entre direitos humanos e Poder Judiciário, o próprio ministro [do Desenvolvimento Agrário] Guilherme Cassel e o seu ouvidor agrário nacional, o desembargador Gercino da Silva Filho, sugeriram que fosse excluída a questão do primeiro ato e fosse mantida a proposta de mediação pacífica de conflito. O que importa é o seguinte: em ocupação de terra não pode morrer gente. O ataque da Kátia Abreu é dizer: "ocupou terra, é bandido". Ela está convencida disso e ela representa o setor que pensa assim. E lamentavelmente a imprensa não tem tratado esta liderança como deveria. É uma liderança comparável a Jair Bolsonaro[33] . Vamos

---

32 No bloco estratégico de acesso à justiça no campo e na cidade, previsto pelo PNDH-3, lia-se: "propor projeto de lei para institucionalizar a utilização da mediação como ato inicial das demandas de conflitos agrários e urbanos, priorizando a realização de audiência coletiva com os envolvidos, com a presença do Ministério Público, do poder público local, órgãos públicos especializados e Polícia Militar, como medida preliminar à avaliação da concessão de medidas liminares, sem prejuízo de outros meios institucionais para solução de conflitos"; mas essa ação programática foi alterada para: "propor projeto de lei para institucionalizar a utilização da mediação nas demandas de conflitos coletivos agrários e urbanos, priorizando a oitiva do INCRA, institutos de terras estaduais, Ministério Público e outros órgãos públicos especializados, sem prejuízo de outros meios institucionais para solução de conflitos".

33 Capitão do Exército Brasileiro, foi eleito vereador do Rio de Janeiro pelo PDC e atualmente, filiado ao PP, exerce o seu sexto mandato consecutivo como deputado federal pelo Rio de Janeiro, tendo sido também filiado ao PPB, PTB e PFL; representante das Forças Armadas Brasileiras na Câmara Federal dos Deputados, é o único parlamentar brasileiro a defender abertamente o regime militar.

tratá-la como especificidade de um sistema de representação que sempre permitirá alguém que tenha uma linha de conduta mais próxima do pensamento fascista – uma democracia comporta isso –, e não como foi tratada, como se fosse uma liderança equilibrada. Muitas das ocupações de terra são feitas por pessoas que veem nisso o ato desesperado de manter a sua vida e a do seu neném. Na Constituição estão juntas "propriedade" e "função social": então vamos discutir isso assim. Os juízes vão continuar decidindo a favor da propriedade e ninguém está questionando isso. O PNDH-3 não questiona em nenhum momento o direito à propriedade privada. O que nós estamos dizendo é que uma reintegração de posse não precisa produzir Eldorado dos Carajás[34] ou Corumbiara[35].

---

34 No dia 17 de abril de 1996, perto de uma povoação chamada Eldorado dos Carajás localizada no Pará, 155 policiais metralharam camponeses que bloqueavam a estrada em protesto pelo atraso – de cerca de 50 anos – dos procedimentos legais de expropriação de terra, matando 19 e ferindo dezenas de pessoas; três meses depois, a polícia paraense declarou inocentes os soldados envolvidos no atentado, que teriam agido em legítima defesa, e reclamou processamento judicial contra três dos camponeses, por desacato e posse ilegal de armas – os manifestantes estavam munidos de três pistolas, pedras e instrumentos de lavoura.

35 Na madrugada do dia 9 de agosto de 1995, em Corumbiara, no estado de Rondônia, 600 famílias sem-terra, acampadas na Fazenda Santa Elina, foram cercadas por policiais, mas, armadas de espingardas, resistiram à emboscada; ao amanhecer, acompanhada de assassinos profissionais – comprados ao preço de um latifúndio local –, a polícia invadiu o acampamento, o que resultou na morte de dez camponeses – entre os quais uma menina de sete anos atingida pelas costas – e dois soldados.

Dossiê Justiça e Democracia

Debate Liberal Comunitarista: Sandel Contra Rawls

Flávio Azevedo Reis

I am constant as the northern star,
Of whose true-fixed and resting quality
There is no fellow in the firmament.
-*Julius Ceaser, Shakeapeare*.

Resumo:

Pretende-se apresentar a crítica comunitarista de Michael Sandel ao liberalismo de Rawls. Há dois pontos principais. O primeiro é mostrar como Sandel interpreta o pensamento de Rawls e como esta leitura suporta a sua crítica ao liberalismo. O segundo é apontar para uma falha na interpretação de Sandel, de forma que possamos apresentar os limites de sua crítica.

Palavras-chave: Política, justiça, liberalismo, comunitarismo.

O livro *Liberalism and the limits of justice*, de Michael Sandel, representa uma crítica importante ao liberalismo de John Rawls. Grosso modo, o seu objetivo é mostrar que o liberalismo de Rawls fracassa porque, ao abordar a questão da "universalidade" e "neutralidade" da justiça, ele acaba formulando uma concepção de justiça irrealista que pressupõe relações sociais atomizadas e individualistas. O nosso objetivo aqui é discutir essas questões a partir da leitura feita por Sandel. Serão mostradas, portanto, tanto a forma como Sandel interpretou o pensamento de Rawls quanto os problemas e defeitos desta leitura. A tese central é que a crítica de Sandel não é válida por que ela se baseia em uma leitura equivocada da filosofia de Rawls.

Segundo Sandel, Rawls pretende que a justiça tenha o papel moral de servir como "critério de avaliação" quase-transcendental sobre as diversas concepções de bem (concepções religiosas filosóficas e/ou morais) existentes na sociedade e, assim, determinaria quais são as concepções permissíveis. Neste sentido, o *right* tem prioridade sobre o bem porque a justiça serve como árbitro para julgar conflitos entre concepções de bem e também definir quais concepções são permissíveis. Segundo Sandel, este é o aspecto "moral" da deontologia liberal: um conjunto de valores categóricos que tem prioridade moral em relação aos outros valores presentes na sociedade. Para que este aspecto moral seja eficaz, é preciso que a deontologia também seja acompanhada de seu sentido fundacional, ou seja, que o *right* ou a justiça possam ser fundamentados de forma a não depender de alguma concepção de bem em particular [1].

Esta leitura pressupõe uma ambigüidade (e uma tensão) interna ao pensamento de Rawls. Por um lado, há a contingência empírica das diversas concepções de bem e dos diversos valores concorrentes que existem nas sociedades contemporâneas. Por outro, há a necessidade moral de apresentar algum valor moral de *right* ou justiça que possa servir de critério de avaliação daqueles valores contingentes. O problema é saber como "fundamentar" estes valores de maneira independente, para garantir que eles realmente tenham esta prioridade. Este problema se torna ainda mais complexo quando se considera que a "fundamentação" não pode ser *a priori*[2]. A formulação da teoria da justiça deve

---

1 "No sentido moral, deontologia se opõe ao consequencialismo: ela descreve um ética de primeira ordem que contem certas obrigações categóricas e proibições que tem precedência em relação a outras preocupações morais e práticas. No sentido fundacional, deontologia se opõe à teleologia: ela descreve uma forma de justificação na qual os princípios são derivados de maneira a não pressupor quais são os fins ou propósitos humanos, ou qualquer concepção determinada de bem". (SANDEL, 1998, p.3)

2 "A análise dos conceitos morais e dos seus a priori, como quer que sejam entendidos tradicionalmente, é uma base frágil demais. A filosofia deve ter a liberdade de usar hipóteses contingentes e fatos genéricos como lhe aprouver." (RAWLS, 2002, p.55)

levar em conta o contexto de sua aplicação, ela não deve ser uma teoria totalmente distante da realidade. Assim, há duas exigências conflitantes para a teoria: por um lado, é preciso que justiça tenha prioridade em relação aos fatos sociais contingentes (em especial as concepções de bem); por outro lado, ela precisa levar em consideração estes mesmos fatos contingentes para que a sua formulação tenha alguma relação com a realidade na qual ela será aplicada.

O ponto mais importante da leitura de Sandel é o seguinte: a forma pela qual se fundamenta a concepção de justiça está ligada a uma concepção de natureza humana. Para Sandel, a maneira como se concebe a relação entre a justiça e o bem depende da forma como se concebe a relação entre o sujeito e seus fins. Uma concepção de justiça derivada de forma *a priori* (sem nenhuma relação com os valores empiricamente dados em uma sociedade) depende, segundo Sandel, de uma noção de sujeito capaz de se desvincular totalmente de suas determinações empíricas (sujeito desencarnado). Por outro lado, uma concepção de justiça derivada a partir dos valores morais de uma determinada sociedade pressupõe uma concepção de sujeito como totalmente determinado pela sua situação empírica (sujeito radicalmente situado). Esta é uma tese central para a sua argumentação: a forma pela qual se deriva a concepção de justiça depende da forma como se concebe o sujeito. Uma concepção de justiça desvinculada da situação empírica depende de uma noção de sujeito também desvinculado de sua situação empírica. Uma concepção de justiça derivada de dados empíricos depende de uma noção de sujeito vinculado a sua situação empírica.

Ao comentar Rawls, Sandel diz que ele não deixou explícito qual seria a concepção de natureza humana que se liga à sua teoria da justiça. O esforço de Sandel é, portanto, encontrar qual seria a concepção de natureza humana (mais especificamente, a resposta à questão da relação entre o sujeito e suas determinações empíricas) que estaria presente nas entrelinhas dos textos de Rawls. Assim, entender como Rawls relaciona a justiça e o bem abre portas para pensar como ele concebe o sujeito.

Sandel diz que ambas as alternativas apontadas acima são inaceitáveis para Rawls. Ele indica a necessidade de Rawls encontrar um "ponto arquimediano" entre estas duas alternativas. Para que a justiça possa servir como critério de avaliação, é necessário distinguir o critério de avaliação da coisa avaliada. Portanto, não é aceitável derivar a concepção de justiça a partir dos dados empíricos, pois isto resultaria apenas na justificação de práticas já existentes. Sem uma distinção clara entre o critério de avaliação e a coisa avaliada, a justiça não poderia servir como "ponto de vista crítico" a partir do qual se poderia julgar as diversas concepções de bem. Por outro lado, seria igualmente insatisfatório derivar a concepção de justiça a partir de dados puramente abstratos, sem relação alguma

com a realidade empírica a qual ela irá se aplicar. Uma derivação *a priori* seria infundada (*groundless*) . O projeto teórico rawlsiano, segundo Sandel, seria o de derivar uma concepção de justiça que, ao mesmo tempo, seja independente das circunstâncias empíricas (de forma que esta concepção de justiça sirva de ponto de vista crítico e garanta a primazia da justiça sobre o bem), mas também mantenha alguma relação com estas circunstâncias de forma que a concepção não se torne infundada (*groundless*)[3] e arbitrária. O desafio é encontrar um equilíbrio entre estas duas exigências antagônicas: uma concepção de justiça que ao mesmo tempo seja fundamentada independentemente dos valores pré-existentes em uma sociedade, mas que possa ser aplicável a uma sociedade real.

Segundo Sandel, Rawls teria combinado elementos em sua teoria que permitem pesar ambas as exigências. Ele teria encontrado um "ponto arquimediano". Por um lado, na situação contratual, as partes escolhem os princípios de justiça sob um "véu de ignorância" que as impede de saber quais são as suas concepções de bem, a suas localizações na sociedade, suas características psicológicas etc. Isto garante que a decisão não seja diretamente vinculada a interesses empiricamente dados. A concepção de justiça escolhida neste contrato hipotético mantém uma certa independência em relação às condições empíricas. Por outro lado, a construção desta situação contratual (a posição original) leva em consideração a concepção de "circunstâncias da justiça"[4], ou seja, as condições de aplicação da concepção de justiça. Desta forma, a situação contratual inclui elementos que indicam a sua aplicação a sociedade de homens reais.

O problema do conflito entre fundamentação e aplicação ganha uma nova faceta neste momento. Se Rawls inclui considerações empíricas, sob a forma das "circunstâncias da justiça", então a sua teoria abarcaria várias contradições. Seriam duas exigências aparentemente incompatíveis: por um lado, uma concepção afastada das considerações empíricas garante a primazia da justiça,

---

3 "As duas possibilidades se mostram como igualmente insatisfatórias: se os princípios de justiça são derivados dos valores ou concepções de bem correntes em uma sociedade, não há como assegurar que o seu ponto de vista crítico seja mais válido do que as concepções que eles pretendem regular, pois, como um produto desses valores, a justiça estaria submetida às mesmas contingências. Uma alternativa seria um padrão externo aos valores e interesses que prevalescem em uma sociedade. Porém, se a nossa experiência for desqualificada inteiramente enquanto fonte destes princípios, essa alternativa teria que se basear em pressupostos a priori cujas crendenciais seriam igualmente suspeitas, mesmo que por razões opostas. Enquanto o primeiro seria arbitrário por ser contingente, o segundo seria arbitrário por ser infundado [groundless]." (SANDEL, 1998, p.17)

4 "Seguindo Hume, Rawls nota que as circunstâncias da justiça são de dois tipos: objetivas e subjetivas. As circunstâncias objetivas incluem fatos como a escassez moderada de recursos, enquanto as circunstâncias subjetivas tratam dos sujeitos da cooperação, notadamente o fato de que eles são caracterizados por diferentes interesses e fins." (SANDEL, 1998, p.29)

mas se distancia da condição real dos homens; por outro lado, uma concepção comprometida com o empírico pode garantir uma ligação com as circunstâncias reais, mas também exclui a primazia da justiça.

> É esta combinação incerta que levanta as objeções que nós consideramos, enquanto a concepção kantiana de lei moral e do reino dos fins parece negar à justiça a sua situação humana, a consideração humeana da situação humana parece ser incapaz de acomodar reivindicações fortes a favor da primazia da justiça. Porém, entender como estas inconsistências surgem não as dissolvem, mas apenas confirmam. Também poderia parecer que as duas aspirações da teoria de Rawls, evitar tanto as contingências dos desejos existentes e a suposta arbitrariedade e obscuridade do transcendente, são incombináveis. O ponto arquimediano seria eliminado em uma ladainha de contradições. (SANDEL, 1998, p.40)

A solução de Rawls para estas contradições, segundo Sandel, é o método do equilíbrio reflexivo. Nesse método, as premissas presentes na Posição Original não são generalizações empíricas, mas refletem as nossas convicções ponderadas sobre a justiça. Assim, os pressupostos da situação contratual não se referem diretamente às condições empíricas, não devem ser "testados" com referência à sociologia ou à psicologia. A sua validade depende de nossas convicções ponderadas sobre a justiça. Tanto os pressupostos da situação contratual, quanto os princípios de justiça escolhidos neste contrato, devem ser comparados com nossas *convicções ponderadas* mais firmes em relação à justiça. Eles não podem estar em contradição direta com aquilo que acreditamos ser "desejável" (*desirable*) ou "realizável" (*feasible*). Por exemplo, os princípios de justiça não podem apoiar a escravidão, pois nós (você e eu), em nossas convicções ponderadas, consideramos a escravidão algo injusto. O método do equilíbrio reflexivo exige que a situação contratual e os princípios de justiça sejam revistos caso eles apoiem a escravidão, pois estão em contradição com nossas convicções acerca do desejável na justiça. No que diz respeito ao "realizável", de uma forma geral, ele indica que o equilíbrio reflexivo exige que a situação contratual e os princípios de justiça estejam de acordo com nossas convicções acerca das condições em que os homens vivem. Assim, é possível utilizar o conceito de "circunstâncias da justiça" sem considerá-lo uma generalização empírica, mas sim um conceito que captura nossas convicções ponderadas. Ao se basear em "crenças ponderadas", a teoria estaria menos vulnerável à contingências empíricas.

> A aparente incompatibilidade entre a primazia da justice e as circunstâncias da justiça está baseada em um mal entendido sobre a posição original e o papel que

> ela ocupa na concepção como um todo. [...] as condições descritas são condições nas quais as partes, na posição original, fazem a suas deliberações, não a condição real na qual os seres humanos vivem as suas vidas. Essas objeções dependem, em grande parte, no pressuposto errado de que os fatos das circunstâncias da justiça são fatos da vida no mundo real e fenomênico no qual os princípios de justiça seriam aplicados, e que a sua validade depende das mesmas considerações empíricas que sustentam nossas reivindicações factuais cotidianas. Porém, as circunstâncias da justiça não podem ser consideradas como generalizações empíricas, a serem refutadas pelas melhores evidências da sociologia, psicologia etc. [...] Sua validade depende, ao contrário, da capacidade da concepção que elas fazem parte ser capaz de capturar os nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. (SANDEL, 1998, p.41)

A crítica que Sandel dirige ao pensamento de Rawls se baseia, portanto, na possibilidade da concepção rawlsiana de sujeito capturar nossas convicções ponderadas. Segundo ele, a forma como se constrói uma concepção de justiça está intimamente ligada a uma concepção de natureza humana. Se Rawls deseja encontrar um "ponto arquimediano" entre duas formas inaceitáveis de fundamentar a justiça (totalmente empírica ou totalmente *a priori*), então ele também necessitaria de uma concepção de sujeito que seja um "ponto arquimediano" entre o sujeito desencarnado (totalmente descolado das condições empíricas) e um sujeito radicalmente situado (totalmente inserido nas circunstâncias empíricas). Rawls não teria exposto qual é a concepção de sujeito que ele usa. Sandel, portanto, busca apontar qual seria esta concepção. Assim, o equilíbrio reflexivo indicaria que a concepção de natureza humana implícita na teoria de Rawls deveria ser uma concepção plausível, ela precisa capturar as nossas convicções ponderadas a cerca da natureza do sujeito. Para que a teoria de Rawls seja bem sucedida, seus pressupostos precisam ser aceitáveis do ponto de vista do equilíbrio reflexivo. A concepção de natureza humana que Sandel identifica na teoria de Rawls deveria, portanto passar por este crivo: ela precisa ser uma concepção "plausível".

Antes de prosseguir, devemos deixar claro o que significa esta concepção do que é ser plausível. Sandel, ao comentar Rawls, diz que os pressupostos de sua teoria não são avaliados diretamente com as condições empíricas, mas são mediados pelo que Rawls chama de "convicções ponderadas". Desta forma, a validade destes pressupostos não é estritamente empírica, mas diz respeito a estas crenças acerca da justiça. Esta mediação permite que a exigência de aplicação não se torne tão destrutiva à exigência de fundamentação. Assim, a concepção de natureza humana que Sandel pretende encontrar na teoria de Rawls não diz respeito à natureza real do ser humano, nem se pretende validar pela psicologia ou sociologia. A concepção de pessoa reflete nossas *crenças* e *convicções*, que

devem ser plausíveis, ou seja, devem ter alguma relação com a realidade, porém não uma relação direta.

> Podemos colocar o nosso problema desta forma: como o equilíbrio reflexivo deixa claro, as condições da posição original não podem ser tão imunes às circunstâncias humanas reais de forma que qualquer pressuposto que produza princípios de justiça seja aceito. A não ser que as premissas tenham alguma semelhança com a condição de criaturas dicernivelmente humanas, o sucesso do equilíbrio é, desta maneira, debilitado. (SANDEL, 1998, p.43)

Segundo Sandel, a concepção de natureza humana está mais próxima de uma "antropologia filosófica" do que de uma ciência empírica[5].

A concepção de natureza humana que Sandel identifica na teoria de Rawls, além de ser somente uma concepção "plausível" presente em nossas convicções ponderadas, também é uma concepção que representa o "ponto arquimediano" pretendido por Rawls. Da mesma forma que a concepção de justiça não pode estar totalmente deslocada das circunstâncias empíricas, mas também não pode estar totalmente vinculadas a elas; a concepção de pessoa não pode ser a de um *self* totalmente deslocado de sua situação (sujeito desencarnado)[6], nem um *self* totalmente determinado por ela (sujeito radicalmente situado). Neste caso, é preciso encontrar uma concepção de sujeito que seja o meio termo entre estas duas, é preciso encontrar um ponto arquimediano. O ponto arquimediano é, segundo Sandel, o "sujeito de possessão": o *self* escolhe os seus fins. Desta forma, o *self* é distinto de seus fins, pois ele é o agente de escolha, mas ele está ligado aos seus fins, porque eles são os objetos da escolha do *self*[7].

---

5 "Para evitar confusão neste caso, eu devo dizer que eu tenho em mente uma antropologia filosófica no sentido amplo: filosófico por que ela resulta de uma reflexão e não de uma generalização empírica, antropológica por que concerne à natureza do sujeito humano em suas diversas formas possíveis de identidade" (SANDEL, 1998, p.50)

6 Formulemos o problema de outra maneira: a questão principal para a construção de uma teoria da justiça é a forma como se define a relação entre o sujeito e os seus fins, do self e as concepções de bem que ele possa seguir. Podemos ter uma concepção de justiça independente do bem, se o sujeito for distinto dos fins que ele persegue. Assim, poderíamos derivar a concepção de justiça a partir deste sujeito e não fazer referência às concepções de bem que ele segue. Se não distinguirmos o self de seus fins, só poderíamos derivar concepções de justiça que estejam ligadas a concepções de bem, assim, não seria possível que a justiça tenha prioridade sobre o bem. As mesmas exigências contraditórias que vimos na construção da teoria da justiça surgem aqui na construção da concepção de pessoa.

> Na visão de Rawls, qualquer descrição do *self* e seus fins deve nos dizer duas coisas: como o *self* é distinto de seus fins, e como o *self* é conectado com seus fins. Sem a primeira nós teríamos um sujeito radicalmente situado; sem a segunda, um sujeito radicalmente desencarnado. A solução de Rawls, implícita no desenho da posição original, é conceber o *self* como um sujeito de possessão, pois, enquanto possuidor, o *self* esta distante dos seus fins sem estar desconectado deles. (SANDEL, 1998, p.54)

Isto significa que Rawls se baseia em uma concepção de natureza humana na qual o sujeito *escolhe* os seus fins. Ele está distante das concepções de bem porque seu "eu" é anterior aos seus fins, porém ele está conectado com eles porque o sujeito escolhe seus fins.

Esta concepção de "natureza humana" – ou, como diz Sandel, esta "antropologia filosófica" – presente no pensamento de Rawls pode ser destrutiva se ela for incapaz de passar pelo teste do Equilíbrio Reflexivo. Como dissemos acima, os conceitos e pressupostos utilizado por Rawls precisam capturar os nossos juízos ponderados, eles precisam se mostrar plausíveis. Caso Sandel consiga mostrar que a concepção de pessoa presente no pensamento de Rawls é incapaz de capturar estes juízos ponderados (ou se mostrar implausível), então ele conseguirá provar que há uma inconsistência conceitual interna ao pensamento de John Rawls.

Segundo Sandel, a concepção de pessoa rawlsiana é implausível porque ela carrega consigo uma concepção de bem e exclui outras. Para mostrar isto, Sandel expõe dois tipos de ação (*agency*) humana. 1) Dimensão voluntarista de ação (*voluntarist dimension of agency*): o sujeito está separado de seus fins e se conecta com eles por meio de uma escolha, ele se conecta aos seus fins como um sujeito que escolhe (*willing subject*). "A ação relevante envolve um exercício da vontade, para isto a vontade é capaz de trascender o espaço entre o sujeito e seu

---

7 Sandel localiza esta concepção de natureza humana nas partes da posição original: "a solução de Rawls é restringir a descrição das partes na posição original àquelas características que todos os seres humanos possuem enquanto seres racionais livres e iguais. Grosso modo, essas características são que cada um escolhe os seus fins e avalia os bens primaries como instrumentais para a realização de seus fins, independente de quais sejam. É assumido que essas características são comuns a todos os seres humanos enquanto tais e, neste sentido, elas são não-contingentes" (SANDEL, 1998, p.39). Essa interpretação está equivocada. Quando Rawls descreve sua concepção de pessoa em "Kantian Constructivism in Moral Theory" (RAWLS, 1999), ele diz que toda a posição original é construída de forma a representar a concepção de pessoa (e também a de sociedade bem-ordenada). Ele diz que as partes descrevem apenas o aspecto racional da concepção de pessoa rawlsiana. A pessoa moral também é razoável, e esta característica é representada no véu de ignorância. Sandel esta equivocado, portanto, ao dizer que somente as partes representam as características da pessoa moral de Rawls.

objeto sem fechá-lo" (SANDEL, 1998, p.58) Temos, então, uma definição do bem como "algo que se escolhe" - mesmo que não possamos determinar o que é este "algo", ainda temos uma definição do que é o bem; 2) Dimensão cognitiva de ação (*cognitive dimension of agency*): o fim é um dado anterior ao sujeito (*self*). Não se obtém o fim por meio de uma escolha, mas por autoconhecimento:

> Quando os fins do *self* são dados anteriormente, a ação relevante não é voluntária, mas sim cognitiva. Pois o sujeito não conquista auto-comando pela escolha do que já está dado, mas pela reflexão em si mesma e pela investigação de sua natureza constitutiva, discernindo suas leis e imperativos, e reconhecendo seus propósitos por si mesmos. (SANDEL, 1998, p.58)

Desta forma, Sandel diz que Rawls define o bem como "algo que se conhece" - mesmo que não possamos dizer o que é este "algo". Conceber a pessoa como um "sujeito de possessão" significa considerar apenas a "dimensão voluntarista da ação". Isto implica que concepções de bem ligadas a uma "dimensão cognitiva da ação" não poderiam ser aceitas. Uma opção pelo "sujeito de possessão" implica na aceitação de um conjunto determinado de concepções de bem ligadas a uma dimensão voluntarista da ação e a exclusão de concepções de bem ligadas ao autoconhecimento. Dizer que é da "natureza humana" escolher os seus fins significa dizer que o bem não pode ser descoberto por auto-reflexão. Ora, isto é uma afirmação "forte" demais para se tornar uma descrição plausível da relação dos seres humanos com os seus fins.

Além disso, a concepção de sujeito de possessão também tem influência sobre a concepção de sociedade. Dizer que o "eu" é anterior aos seus fins significa dizer que a identidade do sujeito está distante de suas determinações empíricas. Isto implica que a concepção de pessoa rawlsiana é individualista. Como o "eu" está distante de qualquer determinação empírica, a identidade do sujeito não pode se definir a partir da comunidade em que ele está inserido[8] . Isto exclui, segundo Sandel, qualquer vida comunitária no sentido constitutivo:

> Isto exclui a possibilidade de uma vida pública que, por bem ou por mal, coloca em jogo a identidade e os interesses dos seus participantes. Isto exclui a possibilidade de que propósitos e fins comuns possam inspirar um auto-

8 "Nós podemos localizar este individualismo e identificar a concepção de bem que ele exclui quando recordamos que o self Rawlsiano não é somente um sujeito de possessão, mas um sujeito individualizando anteriormente, que se mantém sempre a uma certa distância de seus interesses. Uma consequência desta distância é colocar o self além do alcance de qualquer experiência, torná-lo invulnerável para fixar a sua identidade de forma definitiva." (SANDEL, 1998, p.62)

> entendimento mais ou menos expansivo e, então, definir a comunidade em um sentido constitutivo, uma comunidade que envolve o sujeito e não somente os objetos de suas aspirações compartilhadas. De uma forma mais geral, Rawls exclui a possibilidade do que podemos chamar de formas "intersubjetivas" ou "intrasubjetivas" de auto-entendimento, formas de conceber o sujeito que não partem da pressuposição de suas fronteiras. (SANDEL, 1998, p.62)

A concepção de sujeito (e de sociedade) presente no pensamento de Rawls, segundo Sandel, exclui concepções de bem comunitárias no sentido constitutivo. Ela pressupõe uma individualidade anterior à sociedade que impede que a identidade do indivíduo se confunda com a identidade da comunidade.

Aceitar esta concepção de pessoa como uma descrição plausível da natureza humana implica em considerar estas relações sociais constitutivas como incompatíveis com nossa natureza. A busca do bem por autoconhecimento também poderia ser considerada incompatível com a nossa natureza caso aceitássemos esta concepção. Neste caso, podemos ou dizer que estas concepções de bem são absurdas e que elas não descrevem a forma como os sujeitos podem se relacionar com seus fins, *ou* admitir que a concepção de sujeito presente no pensamento de Rawls (segundo a leitura de Sandel) não é uma descrição plausível da natureza humana. Sandel nos diz que a segunda opção é a única válida. Assim, ao pressupor uma concepção de pessoa incapaz de descrever diversas formas pelas quais nós podemos nos relacionar com o bem, Rawls teria proposto uma concepção implausível e, portanto, não é capaz de capturar os nossos juízos ponderados com sua teoria.

Até este momento permanecemos próximos à letra do argumento de Sandel, mas gostaria de tecer alguns comentários antes de prosseguirmos. Em primeiro lugar, a crítica de Sandel se baseia em alguns pressupostos que enumerei. 1) há uma ligação entre concepção de justiça e uma concepção de natureza humana (ou sujeito); 2) Está *implícito* no pensamento de Rawls a concepção de sujeito de possessão; 3) Esta concepção pressupõe que o sujeito escolhe seus fins e, portanto, é incompatível com concepções de bem como autoconhecimento; 4) Esta concepção pressupõe que a identidade do sujeito é anterior à sociedade e, portanto, é incompatível com a idéia de que o indivíduo possa participar de comunidades no sentido constitutivo.

O argumento de Sandel pressupõe que há a necessidade de uma concepção de natureza humana para a fundamentação da concepção de justiça. Além disso, ele ressalta que, para o projeto de Rawls, esta fundamentação precisa ser independente das concepções de bem. A prioridade do justo [*right*] sobre

o bem significa que a "fundamentação" da justiça não pode depender de uma concepção específica de bem, porque a validade da justiça não pode depender de concepções particulares de bem. Ora, se Ralws pressupõe, como diz Sandel, uma concepção de natureza humana como sujeito de possessão, ele irá pressupor também uma concepção de bem que corresponda a esta "natureza". Ao dizer que Rawls considera que o sujeito escolhe seu bem, ele define o bem como algo que é escolhido. Podemos interpretar este problema de duas formas: 1) como uma contradição entre as exigências de fundamentação e aplicação, pois a mesma concepção de sujeito usada para fundamentar a teoria, torna esta mesma teoria incapaz de se relacionar com a realidade. Ela acaba descrevendo uma concepção de natureza humana irrealista (implausível), que desconsidera que as pessoas possam buscar o bem por autoconhecimento ou por participação constitutiva em uma comunidade; 2) Podemos, também, entender esta crítica como a impossibilidade de estabelecer a justiça independente do bem. Para distinguir a justiça do bem, Rawls precisa distinguir o sujeito de seus fins. Ao fazer esta distinção do sujeito, ele acaba pressupondo uma concepção de bem e, portanto, impedindo que a justiça esteja realmente distinta do bem. No final de contas, ao tentar fundar a prioridade do justo sobre o bem, ele acaba pressupondo uma concepção de bem.

Esta contradição ocorre porque, na leitura de Sandel, a mesma concepção de natureza humana que fundamenta a justiça também determina as concepções de bem. Neste caso, se torna impossível distinguir uma concepção de justiça da concepção de bem. A leitura de Sandel está equivocada neste ponto. Rawls não tem uma concepção de "natureza humana", ele tem sim uma concepção da identidade pública da pessoa. Ele pressupõe que um mesmo indivíduo enquanto pessoa pública (cidadão) assume uma identidade distinta de sua(s) identidade(s) não-pública(s). Isto permite que a concepção de pessoa que "fundamenta" a política não seja a mesma concepção que determina as concepções não-públicas de bem.

A crítica de Sandel esta baseada na idéia de que a mesma concepção de sujeito de possessão determina tanto a formulação da concepção de justiça quanto da concepção de bem. Assim, tanto a vida pública quanto a vida não-pública de um indivíduo é regulada pela concepção de sujeito de possessão. Porém, a concepção de pessoa presente no pensamento de Rawls diz respeito *somente* à identidade pública do cidadão. Ela está mais próxima de uma teoria da natureza da cidadania, do que uma teoria da natureza humana. Aquilo que Sandel identificava como uma concepção de sujeito anterior a seus fins, na teoria de Rawls significa apenas que a identidade do cidadão não é afetada por mudanças em suas concepções de bem. Liberdade significa (entre outras coisas) que um cidadão pode mudar sua concepção de bem sem perder a sua cidadania[9] . Assim, a concepção de pessoa de

Rawls não pressupõe que os seres humanos realmente possuem uma identidade anterior aos seus fins ou distinta de seu contexto social. Ele também não pressupõe que eles se vêem como sujeitos de possessão. Rawls apenas diz que, na esfera pública, a identidade de uma pessoa enquanto cidadã é distinta e anterior a suas concepções de bem, o que permite que ela tenha o direito de modificar suas concepções de bem sem perder o status de cidadã:

> Cidadãos enquanto pessoas livres tem o direito de ver as suas pessoas como independentes e não identificadas com um sistema específico de fins. Dado o poder moral de formar, revisar, e perseguir racionalmente uma concepção de bem, suas identidades públicas enquanto pessoas morais e fontes de reivindicações não são afetadas por mudanças ao longo do tempo em suas concepções de bem. (RAWLS, 1999, p.331)

Ora, como a concepção de pessoa tem validade apenas para a identidade pública do cidadão, ela não determina sua identidade não-pública. A forma como um cidadão, fora da esfera pública, relaciona sua identidade e seus fins não precisa tomar a forma do sujeito de possessão:

> Os cidadãos em seus assuntos pessoais, ou dentro da vida interna de associações, podem considerar os seus fins e aspirações de forma diferente. Eles podem possuir relações e amores que eles acreditam que não poderiam se afastar; eles podem considerar impensável se ver sem algumas convicções religiosas ou filosóficas específicas. Porém, nada disso afeta a concepção de pessoa conectada com uma concepção pública de justiça e seu ideal de cooperação social. Dentro de diferentes contextos, nós podemos assumir diversos pontos de vista sobre nossa pessoa sem contradições, desde que esses pontos de vista sejam coerentes quando as circunstâncias requerem. Como sempre, nosso foco aqui é a concepção pública que está na base dos princípios de justiça social. (RAWLS, 1999, pp.331-2)

Quando consideramos estes aspectos, a concepção de justiça como equidade deixa de estar baseada em pressupostos polêmicos ou implausíveis. A interpretação de Sandel está equivocada ao dizer que Rawls pressupõe que nós

---

9 "Um segundo aspecto da liberdade [...] é que, enquanto pessoas livres, os cidadãos reconhecem uns aos outros como tendo o poder moral de possuir uma concepção de bem. Isto significa que eles não se veem como inevitavelmente ligados à persecução de uma concepção específica de bem e seus fins tal como eles seguem em um determinado momento. Ao contrário, enquanto cidadãos, eles se reconhecem como, em geral, capazes de revisar suas concepção em bases racionais e razoáveis. É considerado permissível aos cidadãos se distanciar de suas concepções de bem para investigar e avaliar outros fins." (RAWLS, 1999, p.331)

entendemos nossa natureza humana como sujeito de possessão. Pelo contrário, Rawls apenas diz que nós entendemos a nossa liberdade como o direito de mudar de concepções de bem sem perder a cidadania. Com isto, não é mais necessário atribuir a Rawls uma concepção implausível de natureza humana, pois esta concepção não existe em seu pensamento. Há apenas uma concepção de liberdade que expressa valores já contidos em nossa cultura política e, desta forma, é passível de aceitação pública. Quando compreendemos a concepção de pessoa de Rawls como a descrição de nossa identidade pública, podemos refutar a idéia de que o liberalismo depende da anterioridade do indivíduo em relação à sociedade. Para Sandel, esta anterioridade se expressa na concepção de um *self* anterior aos seus fins e às circunstâncias sociais. Rawls, pelo contrário, parte de nossa identidade pública. Isto significa que, antes de depender de uma concepção de *indivíduo*, o liberalismo rawlsiano depende de uma concepção de *pessoa*, ou seja, nossa identidade pública implícita na cultura política de sociedades democráticas [10]. Assim, podemos afirmar que a proposta liberal de Rawls não corresponde à forma como Sandel a interpretou. Antes de fundamentar a justiça a partir de uma concepção de sujeito atomizado e destacado da sociedade, Rawls constrói a concepção de justiça a partir de um ideal de cidadania compartilhado pelas pessoas em sociedades democráticas. Ao final de contas, "pessoa" é apenas a máscara que vestimos ao entrar no palco da política.

Referências Bibliográficas:

FORST, R. *Contexts of justice*. Trad. John M. M. Farrell. Los Angeles: University of California Press, 2002.

SANDEL, M. J. *Liberalism and the Limits of Justice. Second edition*. New York, Cambridge: University Press, 1998.

RAWLS, J. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo:Martins Fontes, 2002.

A Intensificação do Processo de Conferências Nacionais no Brasil: Apontamentos para uma Agenda de Pesquisa em Direito

Francisco Brito Cruz e Luiz Ramos

Resumo:

O presente trabalho visa a apontar trilhas para uma agenda de pesquisa em direito a respeito do fenômeno das conferências nacionais na democracia brasileira. Com esse objetivo será desenvolvida breve retomada histórica sobre a participação social a partir da última Constituinte, seguida da análise institucional de uma conferência e da avaliação dos limites inscritos na dogmática constitucional no que concerne a uma investigação sobre o tema.

Palavras-chave: Conferências nacionais, pesquisa em direito, democracia participativa, dogmática constitucional, inventividade institucional.

I. Apresentação

O poeta inglês John Keats utilizou a expressão "capabilidade negativa" para referir-se a pessoas que são capazes de viver em meio a dúvidas sem se deixar assolar pela irritação decorrente do reconhecimento das próprias limitações (GODOY, 2007, p.15). É com essa condição fundamental de abertura permanente do espírito que o presente trabalho se coloca como esforço inicial no estudo do fenômeno das "conferências nacionais", institucionalidades de natureza participativa de incidência intensificada a partir de 1988. Não se pretende, assim, explorar profundamente as possibilidades teóricas que o assunto suscita, mas antes desenvolver uma breve análise do tema no atual contexto político e em face das perspectivas do projeto democrático brasileiro, tecendo considerações acerca dos respectivos potenciais de pesquisa em direito.

II. As Conferências Nacionais Como Parte da Intensificação do Modelo de Participação Social a Partir de 1988

Em primeiro lugar devemos dizer que o modelo de "conferências" que vamos expor no presente trabalho não é algo completamente novo ou tirado da cartola. A ideia de debate do Estado com setores organizados da sociedade civil sobre políticas públicas não é absoluta novidade ou invenção do século XXI[1] . O que é novidade, em verdade, é a intensificação desse processo que se dá no pós-1988, como decorrência da possibilidade de reorganização do movimento social ocorrida ao final do regime militar às vésperas da Assembléia Constituinte.

É comum observarmos a década de 80 como o momento no qual se deu início a inserção de políticas de ajuste estrutural no Estado brasileiro; Marcos Nobre (2008), entretanto, descreve esse período como o do adiamento da implantação deste ajuste, sendo a Constituição fruto de um momento em que não havia ator social hegemônico com capacidade de "estabelecer a pauta e os limites institucionais da disputa política" que conseguisse imprimir na Constituinte sua política como linha-mestra. O texto constitucional foi fruto de participação social intensa e resultado de uma "colcha de retalhos" de reivindicações políticas

1 A 1ª Conferência Nacional de Saúde, primeira experiência deste tipo no Brasil, foi realizada em 1941, durante o governo de Getúlio Vargas.

das mais diversas, contando com duas técnicas importantes: audiências públicas e participação popular[2].

Em meio a tal crise de hegemonia a Constituição incorporou demandas e reivindicações de movimentos amplos por participação popular, trazendo como matiz relevante à implementação de novas formas de participação social[3], das quais trataremos mais adiante. A ideia de "democracia participativa" permeou seu texto estabelecendo a criação de uma série de conselhos gestores de políticas públicas. O absorvimento da ideia de controle social das políticas públicas na CF/88 é explicitado por Antonio José Moroni (2006). Tal autor explica que o movimento social levou à Constituinte a necessidade desse controle, incorporando cinco dimensões dele: "*(1) formulação, (2) deliberação, (3) monitoramento, (4) avaliação e (5) financiamento das políticas públicas (orçamento público)*" (Moroni, 2006: 2).

Apesar de já observarmos no Brasil experiências anteriores de institucionalização de espaços de diálogo entre o Executivo e setores organizados da chamada "sociedade civil" em áreas localizadas é nesse momento que as figuras dos conselhos e conferências emergem como uma nova forma democrática diversa. Os conselhos configuram-se como espaços permanentes nos quais a representação de setores organizados da sociedade debate, fiscaliza e controla as políticas sociais. As conferências, por sua vez, como processos de participação construídos do nível local ao nível nacional para a discussão mais ampla de políticas públicas e diretrizes de ação do Estado em uma determinada área. Ambas as formas surgiram como promessas de novas *institucionalidades descentralizadoras* de controle social que, desde a promulgação da CF/88, têm avançado para um extenso número de áreas, atingindo quase a totalidade das políticas sociais brasileiras (IPEA, 2008)[4].

A realização das conferências nacionais, de maneira específica, tem refletido a tônica impressa pela dinâmica da disputa política em âmbito nacional. Uma agenda de pesquisa em direito a respeito do tema das conferências e de sua

---

2 Note-se que não houve, em verdade, Assembléia Nacional Constituinte. Convocou-se para elaborar a Constituição instituições já constituídas (a Câmara dos Deputados e o Senado Federal), inclusive com senadores biônicos, ou seja, um Congresso Constituinte eleito por meio de eleições livres e democráticas "até enquanto o possam ser num sistema eleitoral que favorece em demasia o poder econômico" (SILVA, 2002, p.109).

3 A proposta que pleiteava a introdução na constituição de institutos de participação popular conseguiu o apoio de trezentas e trinta e seis mil e quarenta e sete assinaturas (SILVA, 2002, p.109).

4 Em razão da autora deste texto, a analista do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) Enid Rocha Andrade da Silva, carregar o mesmo sobrenome do professor José Afonso da Silva - que também consta como parte de nossa referência bibliográfica - decidimos por marcar a referência a este trabalho como "IPEA, 2008".

realização a partir de 1988 não pode, portanto, prescindir de uma noção do devir da história política brasileira. Isso se coloca por conta de um imperativo institucional, qual seja o fato de que a implementação destas institucionalidades dependem, no limite, da vontade política do governante, dado que não há lei que a obrigue.

A avaliação de como cada um dos governos pós-1988 tratou deste assunto é disputada e não-uniforme. Entretanto, é acertado dizer que a bibliografia examinada deixa pistas de que essa pauta foi tratada de formas diversas durante cada governo. Para parte destes analistas a noção que permeou os mecanismos de participação social antes de 2003 foi a ideia de "participação solidária" (IPEA, 2008), que trazia como vetor o trabalho voluntário e a responsabilidade social do cidadão e das empresas. A "participação solidária", que encontraria consonância na prática do Executivo até 2003, seria resultante de um deslocamento de significado da cidadania, da participação e sociedade civil (DAGNINO, 2004). Segundo a autora, essa noção teria resultado em despolitização desses espaços, por conta da substituição de seu caráter coletivo por um individual, corroendo as referências à responsabilidade, interesse e espaço público (DAGNINO, 2004, p.108).

A partir da eleição de Luiz Inácio Lula da Silva em 2003 – identificado com forças políticas que comungam em origem dos movimentos sociais reivindicatórios pré-1988 - temos uma intensificação no uso de instrumentos de democracia participativa como elemento de *política de governo*[5] , como o grande aumento no número de convocações para conferências. Segundo a Secretaria Geral da Presidência da República (SGPR) das aproximadamente 100 conferências realizadas na história brasileira, com início em 1941, 61 delas realizaram-se no ínterim 2003-2009. Ressalta-se a maior frequência nas áreas que já havia se realizado e expansão para outros campos inéditos de políticas públicas sociais. Há que se observar nessa intensificação e expansão se o quadro de deslocamento de significados descritos por Dagnino (2004) ainda se coloca, em proporções aumentadas, ou se o Executivo muda de papel, encampando setores diversos aos defensores da "participação solidária".

No quadro institucional a SGPR recebe, em 2003, a atribuição de comunicação e relação com a sociedade civil organizada, bem como a competência de criação e implementação de "instrumentos de consulta e participação popular

5 Em entrevista, o Secretário-Geral da Presidência Luiz Dulci afirma: "Este é um governo de mudança, que só alcançará seu objetivo ampliando o espaço democrático da participação social" (FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. *Revista Teoria e Debate,* ano 17, n. 56, dez. 2003/jan. 2004).

de interesse do Executivo"[6]. Este órgão passa a compor e organizar a estratégia de intensificação do processo de conferências nacionais e da criação de espaços institucionais participativos de controle social na concretização de direitos sociais. Um exemplo será analisado mais de perto na seção seguinte.

III. Conferência Nacional Como Especificidade Institucional: Um Desafio Para o Jurista

Um teórico cujas idéias têm lugar importante neste trabalho, devido à sua preocupação em descer ao nível do detalhe institucional, sem perder de vista a perspectiva ampla do projeto democrático, é Roberto Mangabeira Unger. Não obstante, dado o escopo reduzido do artigo - que não abrange o esforço de contrapor teorias da democracia - os conceitos de Mangabeira serão utilizados quando e nos limites aqui comportados, sem que isso signifique a adoção de um referencial teórico específico para compreender e avaliar as experiências das conferências nacionais. Não se trata, por óbvio, de um positivismo ingênuo que supõe ser possível retratar sem preconcepções teóricas uma determinada estrutura, mas da negativa de se assumir *a priori* um compromisso teórico com apenas um corpo explicativo abrangente.

Adotaremos a perspectiva de que, apesar do potencial explicativo que algumas teorias do direito possuem, há um outro caminho possível a seguir. Arriscaremos, numa alusão ao método utilizado por Mangabeira (UNGER, 2004), partir de um problema específico e buscar direção no projeto democrático. Trata-se, em alguma medida, de uma postura de esvaziamento (*kenosis*) em relação aos instrumentos disponibilizados pela dogmática constitucional, na aposta de que o vazio possa ser preenchido "por idéias de acordo com a nossa necessidade e por ações de acordo com a nossa capacidade" (UNGER, 2004, p.158).

Neste sentido, o nosso trabalho é, fundamentalmente, de mapeamento (UNGER, 2004), ou seja, de descrição em detalhe uma microestrutura institucional juridicamente definida da sociedade - as conferências nacionais – por relação aos seus ideais juridicamente enunciados. Assim, ao segundo momento, o momento da crítica (UNGER, 2004) – embora forme com o primeiro uma unidade dialética – será dada menor ênfase: a interação entre tal microestrutura institucional e os ideais ou programas professados que essa estrutura frustra ou

6 Conforme disposto na Lei no 10.683, de 28 de maio de 2003, com as alterações determinadas pela Lei no 11.129, de 30 de junho de 2005 e pela Medida Provisória no 259, de 21 de julho de 2005.

torna realidade serviu, antes de tudo, para estabelecer a perspectiva e agenda para o mapeamento.

III.I. Dos Detalhes às Formas Gerais: Análise de um Exemplo de Conferência e Identificação de Estruturas-Padrão das Conferências Nacionais

Na linha do método exposto, será interessante analisar, mesmo que preliminarmente, uma das diversas conferências já realizadas, expondo sempre que possível as *formas gerais* de realização das conferências nacionais na atualidade a partir do exame de uma experiência concreta. Elegemos como objeto desse levantamento a 13ª Conferência Nacional de Saúde (CNS), por conta, sobretudo, do estágio alcançado por conferências nacionais no setor da saúde pública, o que *prima facie* nos fornece um material de pesquisa relativamente organizado.

É evidente que há de se ter cuidado ao generalizar esta experiência, até porque ela se encontra em fase muito mais desenvolvida em comparação aos demais setores de elaboração de políticas públicas. Para o Ministro da Saúde José Gomes Temporão, a 13ª CNS é um símbolo do "ápice do desenvolvimento e do amadurecimento da sociedade brasileira no que diz respeito às discussões e deliberações democráticas sobre as políticas públicas de saúde do País[7] ". O tema escolhido para esta CNS foi "Saúde e Qualidade de Vida: Política de Estado e Desenvolvimento" e a sua etapa nacional, realizada em Brasília, entre os dias 14 e 18 de novembro de 2007[8] , contou com 4.700 participantes, entre delegados, usuários, trabalhadores, gestores e observadores.

As conferências de saúde encontram-se previstas na lei 8.142/90 como uma das instâncias colegiadas que compõem o Sistema Único de Saúde (SUS), ao lado dos Conselhos de Saúde. A positivação em lei das conferências de saúde é ponto fora da reta no que diz respeito às demais conferências setoriais no país[9] . O parágrafo 1º do artigo 1º da referida lei define as principais balizas do funcionamento da Conferência: reunião a cada quatro anos com a representação dos vários segmentos sociais, para avaliar a situação de saúde e propor as diretrizes para a formulação da política de saúde nos níveis correspondentes, convocada

---

7 Relatório Final da 13ª Conferência Nacional de Saúde, p. 7.

8 Relatório Final, p. 9.

9 "Algumas conferências são regulamentadas por lei, (conferências nacionais, estaduais e municipais da saúde e da assistência social), outras são regulamentadas por decreto do Poder Executivo e há ainda aquelas que não possuem nenhum instrumento de institucionalização que obriga a sua realização" (IPEA, 2008, P.15).

pelo Poder Executivo ou, extraordinariamente, por esta ou pelo Conselho de Saúde. A lei traz ainda a previsão da representação paritária dos usuários nas Conferências em relação ao conjunto dos demais segmentos. A ideia é a de uma "horizontalização do poder", de modo que nem a academia, nem os gestores, nem os trabalhadores ou os usuários construam o processo sozinhos[10].

No caso da 13ª CNS, a distribuição da representação deu-se da seguinte forma: 50% dos participantes representantes dos usuários; 25% representantes dos profissionais de saúde; e 25% representantes de gestores e prestadores de serviços de saúde. Há, ainda, a designação especial de competência exclusiva de outros tipos de delegados (órgãos, entidades e instituições nacionais e internacionais de relevância no tema da saúde e pessoas interessadas em acompanhar a conferência) como enunciam os artigos 28 e 29 da lei 8.142/90.

Identificamos na ideia de "distribuição da representação" um traço comum na convocação de conferências nacionais nas mais diversas áreas. Trata-se de um instrumento que pretende garantir a representação de voz e voto mínima para grupos sociais interessados nas deliberações daquele determinado espaço conferencial. Esse desenho distributivo no qual as categorias e classes têm proporção garantida é *forma geral* amplamente utilizada nas convocações para conferências nacionais – o que as diferencia de meras assembléias de votação majoritária e implica reflexões sobre a noção de representação nelas incutida.

Ainda conforme o regimento, a 13ª CNS realizou-se em três etapas – Municipal, Estadual e Nacional – de modo que os delegados foram eleitos dentre os participantes da etapa anterior. Em cada etapa foram elaborados relatórios, cuja consolidação, contendo diretrizes aprovadas para a formulação de políticas nacionais, foi submetida à aprovação dos delegados da Etapa Nacional. (art. 2º, parágrafos 4º e 6º). A realização por etapas é outra constante no que se refere à tentativa de horizontalização do processo decisório e amplificação das discussões para o nível local. Ocorre que, além das etapas tradicionais de aspecto geográfico (municípios, estados e etapa nacional), a acumulação da prática de realização de conferências, somada à inovação tecnológica e à inventividade dos gestores públicos, possibilitaram o surgimento de outras com caráter diverso. É o caso das conferências livres (pequenas reuniões comunitárias sobre o tema com envio de sugestões às etapas "institucionais") e das interações *via Internet*, entre outros exemplos.

Na 13ª CNS, o tema geral, subdividido em três eixos temáticos ([1] desafios para a efetivação do direito humano à saúde no Século XXI, [2] políticas públicas

---

10 Relatório Consolidado, p. 6.

para a saúde e qualidade de vida e [3] a participação da sociedade na efetivação do direito humano à saúde), foi discutido em mesas-redondas regradas em lei. A divisão em eixos temáticos se configura também como *forma geral* das conferências nacionais atualmente, instando-se como forma de condução e organização das discussões. O terceiro eixo temático, particularmente interessante para os propósitos deste trabalho por ter forte matiz autorreflexiva, colocou em discussão, dentre outras questões: a competência e relevância das instâncias de representação da sociedade; democracia direta e representação política; a participação social e os poderes republicanos; as instâncias de mediação entre Estado e sociedade e a garantia constitucional do direito da população de participar coletivamente das decisões sobre as políticas públicas (ver artigo 198, III, da CF/88)[11] .

Assim, as discussões na Etapa Nacional tiveram como base o relatório das etapas estadual e do Distrito Federal e os debates ocorridos nas Plenárias Temáticas (artigo 11). Durante a manhã foram realizadas mesas-redondas. Após as apresentações, os expositores debateram com os participantes da conferência cada um dos eixos temáticos. No período da tarde estavam previstas 10 plenárias temáticas simultâneas. O último dia foi dedicado à votação da plenária final[12] .

São, pois, consideradas instâncias deliberativas da 13ª CNS as plenárias de Abertura, Temáticas e Final (art. 12), esta última tendo como objetivo aprovar um Relatório Final que expresse o resultado dos debates nas três Etapas da Conferência e que contenha diretrizes nacionais para a formulação de políticas públicas para o SUS. Algumas informações relevantes sobre os quóruns exigidos, respectivamente nas Plenárias Temáticas e na Final, para conferir legitimidade às propostas de diretrizes para subsidiar a formulação de políticas de saúde são dadas pelo art. 14 e 19 do Regulamento da 13ª CNS. A estrutura organizacional da conferência completa-se com a Comissão Organizadora de composição mista, cuja responsabilidade era a de encaminhar a realização da 13ª Conferência, atendendo às deliberações do Conselho Nacional de Saúde e do Ministério da Saúde[13] .

Deste arcabouço institucional brevemente exposto surgiram diversas propostas, que podem ser conferidas no Relatório Unificado da 13ª CNS. Não obstante, algumas dificuldades foram relatadas pelos participantes da Oficina Permanente Rumo à 13ª CNS[14], dentre elas o curto espaço de tempo entre a realização das conferências, gerando atropelos e ausência de dinâmica capaz

11 Proposta de Termo de Referência, p. 2.
12 Guia do Participante, p. 5.
13 Guia do Participante, p. 4.
14 Relatório da Oficina Permanente, p. 6 ss.

de acompanhar a aplicação das decisões no cotidiano dos serviços de saúde; o questionamento sobre um possível monopólio de vagas nos municípios e estados, que "sempre elegem as mesmas pessoas"; o descompromisso dos gestores com o financiamento das conferências ou das delegações; a diminuição na participação de usuários; finalmente, o questionamento jurídico sobre o papel deliberativo das conferências: muitas decisões não teriam sido cumpridas sob o argumento de que não são deliberativas acerca das políticas de saúde.

A natureza "consultiva-propostiva" das decisões das conferências é predominante, segundo o IPEA (IPEA, 2008, p.28), e esse é somente o começo no que diz respeito às dificuldades encontradas para sua implementação. O mesmo estudo fornece alguns sinais de que a *força das decisões* das conferências tem relação direta com seu *grau de institucionalização* em lei[15] (IPEA, 2008, p.28), mesmo que isso não seja regra. A transversalidade interministerial das propostas, sua abrangência e a dificuldade de aprovação de projetos de lei oriundos de relatórios conferenciais num contexto de difícil governabilidade parlamentar são algumas das dificuldades que somente um estudo empírico teria condições de mapear e indicar com propriedade.

III.II. Representação Política, Soberania Popular e Cidadania na Constituição Brasileira de 1988

Partindo do estudo dos detalhes institucionais para a tentativa de exame de concepções que possam lhes dar suporte, observamos reflexos na experiência constitucional brasileira de bases que remontam ao século XVIII, tais como a idéia exposta por Montesquieu ("Espírito das Leis") sobre a incapacidade dos homens, em geral, para bem apreciar e decidir os problemas políticos, ou a superioridade intelectual do mandatário em relação ao mandante, afirmada por Sieyès ("O que é o terceiro estado"), para quem o supremo poder caberia à Nação, entidade abstrata que "personifica" os interesses permanentes das gerações em sucessão (RAMOS, 1990).

---

15 Nesse sentido é ilustrativa a matéria jornalística "CLS prevê conferências nacionais para criar políticas públicas", na qual o atual Secretário de Articulação Social (SNAS/SGPR), Gerson Luiz de Almeida Silva, expõe a intenção do governo federal de prever em lei que políticas públicas sejam elaboradas por meio de conferências – ideia que é parte integrante do que seria a Consolidação das Leis Sociais, proposta que visa a "dar status de lei a diretrizes de programas sociais definidas em decretos, portarias e atos normativos que podem ser revogados por iniciativa apenas do Poder Executivo" (COSTA, Gilberto. *Agência Brasil*, 24/02/2010).

Esse reflexo se evidencia pelo predomínio, seja no campo teórico-dogmático ou da concretização constitucional, dos elementos de democracia representativa em análises que pressupõem uma participação popular necessariamente moldada por diversas instituições, tais como as eleições, o sistema eleitoral, os partidos políticos etc., como constam dos artigos 14 a 17 da Constituição (SILVA, 2008, p.137). Nesse contexto, exerce um papel fundamental o mandato político representativo, em que se consubstanciam os princípios da representação e da autoridade legítima (SILVA, 2008, p.138). Embora se procure criticá-lo como um dos meios de manter distintos, de maneira fictícia, Estado e sociedade, tornando abstrata a relação governo/povo (SILVA, 2002, p.48), concebe-se a soberania popular conquistada por procedimentos eleitorais e fundada em um pacto como um princípio de legitimação da prática constitucional (FERRAZ JR., 1989, p.33).

Não obstante, a Constituinte, aparentemente atenta às limitações do instituto da representação política, desenhou um regime "semidireto" (FERREIRA FILHO, 2007, p.109), com a incorporação de elementos de cidadania ligados à idéia de participação popular. Identificada com o direito de participar no governo e de ser ouvido pela representação política, a noção de cidadania tem sido interpretada num sentido estrito como a titularidade dos direitos políticos de votar e ser votado e suas consequências, o que inclui o exercício do poder por meio de participação em plebiscitos, referendos e iniciativas populares. Ou seja, cidadania como *status* de nacional acrescido dos direitos políticos: poder participar do processo governamental, sobretudo pelo voto[16] (FERREIRA FILHO, 2007, p.116).

A chamada cidadania *ativa* se realiza num exercício contínuo do indivíduo. A formação dos atos de governo mediante os institutos de democracia semidireta (art. 14, incisos I, II e III da CF/88) caracteriza esse princípio participativo (Silva, 2008), é tida como a primeira manifestação deste tipo na ordem jurídica brasileira. O referendo, caracterizado pela submissão à consulta popular de projetos de lei aprovados pelo legislativo, necessita de autorização de competência exclusiva do Congresso Nacional. Também o Congresso deve, com exclusividade, convocar o plebiscito, que difere do referendo na medida em que configura consulta realizada aos cidadãos sobre matéria a ser posteriormente discutida no âmbito do Congresso Nacional (MENDES *et alli*, 2007, p.714). Assim se rejeitou,

16 O autor explica, ainda, que a participação no governo se dá por dois modos diversos: por poder contribuir para a escolha dos governantes ou por poder ser escolhido governante (cidadania ativa e passiva) (FERREIRA FILHO, 2007, p. 116).

com fulcro no art. 45, XV, a proposta de admitir a convocação de plebiscito ou referendo mediante iniciativa popular.

Admite-se, porém, que o povo apresente projetos de lei ao legislativo, por meio da lei de iniciativa popular (artigo 61, § 2º). Trata-se de uma "regra de projeção" (FERRAZ JR., 1989, p.40), instrumento pelo qual a dogmática toma os valores básicos na sua imediatidade e os lança, como critério de realizabilidade, no futuro. O impasse que se verifica é que, dados os requisitos exigidos constitucionalmente e pela Lei 9.709/98, até 2005 haviam sido promulgadas apenas três leis decorrentes de iniciativa popular (MENDES *et alli*, 2008, p.714). Confirma-se, de certa forma, a avaliação de que se trata de "instituto decorativo" (FERREIRA FILHO, 1995, p.203).

Mas a formação de atos de governo também concerne à esfera do Executivo. Encontramos no texto da CF/88 previsões relativas à participação social da comunidade em formulação e controle da ação do Estado em algumas áreas de nítido interesse social. A seguridade e a assistência social (ARTS. 114, VI e 194, VII; e art. 204, II da CF), a efetivação dos direitos da criança e do adolescente (art. 227, parágrafo 1º da CF) e a área da saúde (art. 198, III) podem ser tomadas como exemplo de áreas nas quais a participação é regra a ser implementada.

Os instrumentos até aqui analisados expandem, embora não ultrapassem, os limites de um sentido estrito da cidadania identificado com a titularidade de direitos políticos. Não se pode negar, contudo, que, tida como um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito[17] , a noção vai além, para referir-se à consciência de pertinência à sociedade estatal, o que envolve a integração participativa no processo de poder (SILVA, 2002, p.142). De forma ampla, pode ser concebida não só como direitos civis, políticos e sociais, correspondentes às três fases estudadas por Marshall, mas como conceito abrangente dos direitos referentes a interesses coletivos e difusos, bem como os que decorrem da noção de discriminações inversas (NEVES, 1994, p. 254, 255).

De um novo ponto de vista, em sentido legitimante da República, a cidadania é exigida como uma espécie de fundamento primeiro (FERRAZ JR, 1989, 37), um reconhecimento de que o ser humano deve ter o seu lugar no mundo político. Não se quer aqui, contudo, incorrer no perigoso equívoco de incidir, com tal amplitude, numa abstração que poderá reconduzir ao conceito formal de democracia que predominou no sistema liberal (SILVA, 2002, p.40), mas, antes, recuperando o espírito de *kenosis*, esvaziar o estudo das conferências

---

17 A cidadania é afirmada, no texto constitucional brasileiro, já no artigo 1º, que dispõe sobre os fundamentos da República Federativa do Brasil.

de certos conceitos que podem deitar raízes mais profundas num fetichismo institucional.[18]

Como se configura, diante dessas explicações, a questão mais ampla da soberania popular em face da Constituição de 1988? Esta pergunta envolve, como se sabe, uma das questões fundamentais da democracia, e uma resposta superficial pode ser ilustrada pela formulação constante do parágrafo único do art. 1º da CF: "Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição". A fórmula "todo o poder" parece deixar claro que não se trata de poder indeterminado, na forma difusa como este se apresenta na realidade social, mas de um poder específico selecionado juridicamente: "o poder da cidadania enquanto agir conjunto, que a todos inclui e a ninguém absorve" (FERRAZ JR, 1989, p.37).

Não nos parece que estejamos diante de uma concepção clássica que identifica a vontade do povo com unidade e homogeneidade. Parece mais adequado concluir que se trata de uma inserção contínua dos mais diversos valores, interesses e exigências presentes na esfera pública pluralista nos procedimentos do Estado Democrático de Direito (NEVES, 2008, p.165). De que maneira, porém, as conferências nacionais se conformam a esses procedimentos, é uma questão a ser discutida no próximo item.

III.III. As Conferências Nacionais Como a Expressão de uma Constituição Insuficiente

Entretanto, a essa altura do texto cabe fazer o seguinte parêntese: a estrutura do artigo, montada propositadamente para provocar certa perplexidade no leitor, pretende tornar explícita a distância que separa questões clássicas do direito constitucional brasileiro das configurações assumidas por experiências democráticas mais recentes. Assim, chegamos ao momento em que se pode, inclusive recorrendo a essa disparidade[19] , criticar a inventividade que costuma caracterizar, até certo ponto, as conferências nacionais ou, assumindo uma postura oposta e que nos parece mais interessante, buscar uma atualização desse debate com vistas à elaboração de uma agenda de pesquisa teórica[20] . Tanto em

---

18 Isto é, na "crença de que concepções institucionais abstratas, como a democracia política, a economia de mercado e uma sociedade civil livre, têm uma expressão institucional única, natural e necessária" (UNGER, 2004, p. 17).

19 Nesse sentido, ver editorial recente do jornal *O Estado de São Paulo*, de 04/04/2010, sobre a Conferência Nacional de Educação realizada no mesmo ano.

20 A nossa percepção é a de que possíveis críticas oriundas da própria sociedade civil organizada, em especial dos movimentos sociais, embora se situem, evidentemente, em um nível distinto das que são apontadas nesse trabalho, não deixam de estar abrangidas por essa segunda perspectiva, isto é, de atualização do debate.

uma perspectiva quanto em outra, é fundamental que se tenha em mente quais relações tornam essa disparidade ainda mais evidente.

A análise a seguir empreendida pretende, desse modo, apontar a existência destes nós em dois níveis. O primeiro está em que medida a própria normatização constitucional brasileira inviabiliza a atualização democrática exigida por estes novos modelos. O segundo tem a ver com as possíveis limitações da eficácia constitucional, compreendidas como observância, execução, aplicação e uso do Direito, ou, genericamente, como "concretização normativa do texto legal" (NEVES, 1994, p.45), explicitadas pela experiência das conferências nacionais.

Vimos que estudos sobre a representação política em face de sua disciplina constitucional costumam chegar à conclusão de que a modalidade eleitoral da representação é uma maneira relevante, embora incapaz de dar conta da totalidade das relações de representação entre os atores sociais e o Estado. É sintomático, contudo, que não se faça uma pergunta fundamental: como justificar as formas não eleitorais, mas legítimas de representação política (AVRITZER, 2007)? Não se trata de questão puramente especulativa, mas também da viabilidade de operacionalizar essas formas. Como, por exemplo, entender a representação dos representantes dos usuários, dos representantes dos profissionais de saúde e dos representantes de gestores e prestadores de serviços de saúde que participaram da 13ª CNS? Um elemento interessante, como provocação da imaginação institucional do jurista, pode ser extraído do conceito de "representação relacional" (AVRITZER, 2007), cuja pragmática, na medida em que a legitimação se dá pela relação do representante com o tema, e não o contrário, a diferencia da representação eleitoral.

Uma questão relacionada se coloca no âmbito da cidadania, que sabidamente exigiria a concretização das normas constitucionais referentes aos direitos fundamentais (NEVES, 2008, p.182). Denise Vitale (2004) afirma que a democracia participativa que buscou o legislador constituinte não se transformou em realidade, constituindo lacuna aberta mesmo após 20 anos da promulgação da Carta constitucional. A eficácia dos princípios de democracia semidireta "foi apenas parcialmente verificada" (VITALE, 2004, p.242), restringindo-se à criação de conselhos específicos em determinadas áreas. Novamente, trata-se do tipo de consideração empírica nem sempre presente em importantes obras de Direito Constitucional brasileiro, ou mesmo no currículo de instituições que são referência no ensino do direito.

Mas é justamente neste contexto que emergem formas inovadoras de deliberação acerca de políticas públicas com a comunidade, entre elas as conferências nacionais. De um lado, a não-especificação no texto da Constituição abre possibilidades à criatividade do gestor público para a formulação, o

controle, monitoramento, avaliação e legitimação de políticas públicas. Tais possibilidades de inventividade institucional são realizadas sempre por dispositivos infraconstitucionais – na maioria das vezes decretos quando dizem respeito ao Governo Federal. De outro lado, essa ausência de uma regulamentação situada dogmaticamente numa posição hierárquica superior pode estar na base de certos questionamentos jurídicos como os verificados no estudo da 13ª CNS sobre o papel deliberativo das conferências, que implicam o não cumprimento das propostas aprovadas sob o argumento de que não seriam deliberativas acerca das políticas de saúde.

A realização e significado das conferências nacionais têm ligação direta com a dinâmica dos planos plurianuais e das políticas de governo que, mesmo respaldadas pela ordem constitucional, não são dispostas por ela. Em oposição aos ditos instrumentos de democracia participativa (art. 14; I, II e III da CF/88) a criação dos espaços deliberativos sobre diretrizes de políticas públicas tem aspectos mais inconstantes e suscetíveis à retórica política.

Aqui se coloca a possibilidade de uma convivência harmônica desses espaços deliberativos com algumas das dificuldades apresentadas nesse trabalho. Cogita-se tanto de práticas que alimentam – no vácuo, inclusive, deixado pelos juristas, – a partir do caráter simbólico da atividade política, uma hipertrofia simbólica dos compromissos assumidos, quanto do discurso político dos críticos das conferências nacionais, não raro carregados da invocação de valores proclamados no próprio texto constitucional (NEVES, 1994).

IV. Considerações Finais

Alguém pode questionar o papel aqui presumidamente atribuído ao jurista diante dos desafios colocados pelas conferências nacionais ou apontar que talvez haja uma sobrecarga nessa presunção. Ocorre que a relação entre estruturas sociais e concepções que lhes dão sentido, entre especificidades institucionais e concepções imaginativas, não se evidencia senão no pensamento jurídico. "É como direito que as instituições e práticas que capturam nossos interesses e ideais vivem em detalhe" (UNGER, 2004, p.137). A posição privilegiada do jurista na análise das conferências nacionais justifica, nesse sentido, o importante papel que lhe cabe.

Contudo, é importante esclarecer que uma adoção consequente dos pressupostos teóricos de Mangabeira Unger, o que optamos por não fazer em nossa análise, apontaria também para os limites da função do jurista diante de situações como essas, em que falta um esquema jurídico racional que os fragmentos apresentados possam parecer exemplificar. Isso não significa que discordemos da

conclusão a que chega o autor, para quem o jurista deve se tornar "o assistente do cidadão", isto é, alguém capaz de devolver ao palco principal da política e da cultura uma agenda enriquecida (UNGER, 2004, p.141).

Inegável, sim, é o papel que as idéias de Mangabeira Unger cumpriram como base motivacional da análise aqui desenvolvida, a partir da constatação de que as categorias constitucionais, ao menos numa abordagem clássica, se mostram bloqueadas, se vistas como perspectivas únicas para a compreensão da questão democrática no Brasil no que se refere à intensificação do processo de conferências nacionais no pós-1988 (em especial a partir de 2003). Este fenômeno é de importância à questão democrática e desafia o estudante de direito com um esforço investigativo que transborda a lógica da pesquisa em direito tal qual ela é hoje realizada. Marcos Nobre (2003) aponta o caráter restrito desta lógica e da carência de uma abordagem interdisciplinar e que parta de hipóteses investigativas bem-fundadas – o que representa um "relativo atraso" do Direito em relação às demais disciplinas de ciências humanas. Acreditamos que o deslocamento de uma agenda de pesquisa convencional para uma abordagem menos autointeressada ou entrincheirada tende a agregar elementos analíticos enriquecedores (NOBRE, 2003).

Nesse sentido, passamos a apontar quatro possíveis trilhas investigativas para futuras pesquisas de maior fôlego sobre o objeto aqui desenvolvido, tendo como pano de fundo teórico essencial as idéias de experimentalismo democrático e inventividade institucional incorporadas ao amplo debate acerca do conceito de "democracia deliberativa". Nem é preciso dizer que estudos mais aprofundados poderão explicitar o entrelaçamento que existe entre os caminhos sugeridos. É de igual modo evidente que as considerações aqui feitas acerca da perspectiva privilegiada do jurista diante dos desenhos institucionais podem permear de maneira auspiciosa as trilhas propostas.

A *primeira* das trilhas investigativas diz respeito à historicização apurada deste processo e sua vinculação superficial à dinâmica político-partidária – e, portanto, com o plano discursivo desta dinâmica. Esta trilha pode auxiliar a compreensão do que exatamente há de novo na convocação de conferências e na institucionalização de espaços de argumentação de agentes diversos (movimentos sociais, terceiro setor, Estado, etc.) para o regime democrático brasileiro num contexto histórico mais amplo.

A *segunda* trilha, que é desdobramento da primeira, embrenha-se na relação entre os programas partidários e a frequência, formato e conteúdo das conferências. Cabe aqui uma investigação sobre estratégias partidárias que envolvam a utilização de espaços institucionais de participação como meios de

produção de consensos ou de legitimação de objetivos políticos, bem como os possíveis efeitos desta estratégia no âmbito da organização social em sentido amplo (movimentos sociais, sindicatos, ONGs e demais entidades da sociedade civil organizada). Trata-se de um quadro no qual o processo de realização de conferências pode ser também um instrumento de controle político da participação social institucionalizada, embora seja necessário averiguar os limites de um domínio instrumental no contexto significativamente complexo das conferências.

Em *terceiro* lugar julgamos importante a trilha que segue na observação empírica dos momentos que envolvem a realização de uma conferência nacional. A análise e exame dos procedimentos de convocação, de discussão descentralizada (etapas de aspecto geográfico e demais) e centralizada (etapa nacional) se incluem nesse campo, assim como possíveis entrevistas e trabalho de campo com atores presentes nessas fases. Uma das tarefas nesse esforço de campo seria evidenciar e mapear em que termos se coloca o processo argumentativo de deliberação nos espaços das conferências. Tendo em vista os conceitos da democracia de caráter deliberativo pode-se observar de que maneira o discurso público visto de forma difusa na esfera pública informal, pode passar pela sociedade civil organizada e chegar a apontar diretrizes para políticas públicas (VITALE E MELO, 2008, p.243-244).

A *quarta* e última trilha investigativa diz respeito aos impasses e nós na implementação das diretrizes deliberadas no espaço das conferências nacionais. A interdisciplinaridade e o caráter interministerial que acompanham a falta de institucionalização destes instrumentos são alguns dos aspectos que identificamos como centrais para um exame apurado sobre a eficácia das políticas deliberadas nas conferências. O processo legislativo e a distinção entre a "governabilidade social" (presente na retórica dos setores do Executivo que lidam com a pauta das conferências) e a governabilidade parlamentar e seus respectivos entraves se colocam como elementos desta quarta trilha.

Como se depreende dessas sugestões, um exame apurado do fenômeno das conferências nacionais como instrumentos de descentralização democrática não pode prescindir de um enriquecimento metodológico por meio de um amplo campo de pesquisa interdisciplinar. Reconhecer onde se situam os seus "pontos cegos" teóricos – este é também um desafio que se impõe ao jurista.

Referências bibliográficas:

AVRITZER, Leonardo. Sociedade Civil, Instituições Participativas e Representação: Da Autorização à Legitimidade da ação *in DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 50, n. 3, pp. 443 a 464, 2004.

COELHO, Vera S. P.; e NOBRE, Marcos (organizadores). *Participação e Deliberação*: *Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

DAGNINO, Evelina. *Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?* 2004. Disponível em: <bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/venezuela/faces/mato/Dagnino.pdf>.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *Legitimidade na Constituição de 1988 in* FERRAZ JR, Tércio Sampaio; DINIZ, Maria Helena; e GEORGAHLAS, Ritinha Alzira Stevenson. *Constituição de 1988: legitimidade, vigência e eficácia, supremacia*. São Paulo: Atlas, 1989.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Do Processo Legislativo*. São Paulo: Saraiva, 3ª edição, 1995.

____________. Curso de Direito Constitucional. São Paulo: Saraiva, 33ª edição, 2007.

GODOY, Arnaldo. *Democracia radical e experimentalismo institucional: comentários ao sumário de teses progressistas de Roberto Mangabeira Unger*. 2007. Disponível em: < http://www.scribd.com/doc/9712056/Arnaldo-Godoy-Democracia-Radical-e-Experimentalismo-Institucional>.

MORONI, Antônio José. *O direito à participação no Governo Lula*. 2006. Disponível em: <http://www.icom.org/global.conference/Brasil2006/papers/jose_antonio_moroni.pdt>.

MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires e BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 3ª edição, 2008.

NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o Estado democrático de direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

____________. *A constitucionalização simbólica*. São Paulo: Editora Acadêmica, 1994.

____________. *Entre sobreintegração e subintegração*: *a cidadania inexistente in DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 37, n. 2, 1994i.

NOBRE, Marcos; e TERRA, Ricardo (organizadores). *Direito e Democracia: Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

NOBRE, Marcos. Indeterminação e estabilidade: os 20 anos da Constituição Federal e as tarefas da pesquisa em Direito. *Novos estudos*, n. 82, 2008.

____________. Apontamentos sobre a pesquisa em direito no Brasil. *Revista Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, n. 66, pp. 145-154, 2003.

SILVA, Enid Rocha Andrade da. *Participação social e as conferências nacionais de políticas públicas: reflexões sobre os avanços e desafios no período de 2003-2006*. Texto para discussão do IPEA Nº 1378, 2008.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros, 30ª edição, 2008.

____________. *Poder Constituinte e Poder Popular*. São Paulo: Malheiros, 2002.

UNGER, Roberto Mangabeira. *O direito e o futuro da democracia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

Francisco Carvalho de Brito Cruz é graduando em Direito pela USP.
E-mail: fbritocruz@gmail.com

Luiz Felipe Rosa Ramos é graduando em Direito pela USP.
E-mail: lf_ramos2@hotmail.com

Homens Livres em uma Ordem Hierarquizada[1]: Primeiros Apontamentos[2]

Igor Rolemberg Gois Machado

Resumo:

Este artigo trata do cenário de reiteradas violações de direitos civis e sociais a que está submetida boa parte da sociedade brasileira, que constitui uma categoria de não-privilegiados em relação ao sistema jurídico-político. Trata-se de uma categoria marginalizada política e economicamente, formadora de uma "ralé estrutural", nos termos colocados por Jessé Souza. Para a análise e crítica desse cenário, bem como do significado desta "ralé", estudaremos marcas da continuidade autoritária e dos entraves à consolidação do Estado de Direito no Brasil, da perspectiva dos estudos sobre a violência no país, observando também a contribuição que a obra *Homens livres na ordem escravocrata* de Maria Sylvia de Carvalho Franco nos fornece nesse sentido.

Palavras-chave: Violência, violação de direitos, continuidade autoritária, não-privilegiados.

---

1 O título deste artigo faz um paralelo com *Homens livres na ordem escravocrata*, importante obra de sociologia política de Maria Sylvia de Carvalho Franco, e o trocadilho, já feito por Roberto DaMatta, foi retirado de sua obra *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro: Rocco, 1997, capítulo IV, página 213.

2 Este artigo, antes de apresentar-se da maneira como está, foi alterado algumas vezes, a partir dos comentários de muitas pessoas a quem gostaria de registrar meu agradecimento: Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, professora doutora do Departamento de Antropologia da USP, Cristina Neme, pesquisadora do NEV/USP, Amadeus Orleans, Flávio Prol, Luísa Luz, Luiz Felipe Ramos e Raquel Lima, amigos da Faculdade de Direito da USP. Não convergimos em tudo, mas suas sugestões, decididamente, melhoraram o texto tanto no aspecto formal, quanto material.

I. Introdução

O cenário da violência que marca a realidade social brasileira atualmente denota uma dificuldade de se consolidar o Estado de Direito no Brasil. Várias são as arbitrariedades cometidas por policiais e também por grupos da sociedade civil sob uma ordem legal que, em tese, é incompatível com esses abusos, que marcam uma continuidade autoritária em nossa história social. Isso está diretamente relacionado ao fato de que direitos constitucionalmente previstos não são concretizados para alguns setores da população, reservando-se no plano simbólico (NEVES, 2007). A cidadania que emerge desse cenário é uma cidadania categorizada. E as principais categorias são as dos privilegiados/não-privilegiados. Os não-privilegiados vivenciam as constantes violações de seus direitos, e são as principais vítimas da violência.

Essa categoria de "não-privilegiados" não é nova como objeto de estudo da sociedade brasileira, tendo sido analisada por muitos autores, dentre eles, Maria Sylvia de Carvalho Franco. Em sua obra clássica, a autora trata do tema dos "homens livres na ordem escravocrata" (ou melhor dizendo, escravista) do século XIX. E o seu mérito está em, dentre outras coisas, apontar para a formação de um grupo à margem do sistema socioeconômico da época, para o qual boa parte do pensamento social brasileiro no século XX ainda não havia dado a devida atenção. Vale dizer: preocupa-se a autora em analisar o homem livre não-proprietário que possuía parcas opções de inserção no sistema de produção baseado na força do trabalho escravo. Na verdade, sua inserção passava, como demonstrou, pela necessidade de sujeitar-se à dominação pessoal do senhor, que fazia desse homem livre o seu agregado, capanga, ou em poucas palavras, seu dependente. Da exposição que a obra faz do modo de vida ao qual esses homens ficaram vinculados, fica a impressão de ser uma ironia rotulá-los como livres. São livres apenas e tão-somente na medida em que não são escravos. Livres mesmo eram apenas os grandes proprietários.

O presente artigo tem como objetivo tratar do cenário de violência e permanente violação de direitos que caracteriza a sociedade brasileira, o que tomará boa parte do texto. Disso, fica uma questão: por que a escolha dessa obra consagrada da sociologia política para analisar o problema da constante violação de direitos na história social brasileira? Ou ainda: por que a obra de Carvalho Franco é relevante para o fim que estamos propondo? Pois bem, essas estão entre as principais perguntas deste artigo e as tentativas de resposta percorrerão o corpo do texto. Vale ressalvar: muito embora o artigo vá tratar do tema da constante violação de direitos civis e sociais sob o enfoque da violência, demonstrando uma

continuidade autoritária ao longo de diferentes períodos da história brasileira, não se procurará analisar aqui suas causas mais profundas. Seria muita pretensão. Na verdade, tomaremos a constante violação de direitos e a continuidade autoritária como um dado, ressaltado pela observação da realidade. Não se inquirirá sobre a dinâmica de fatores que ensejam essa violação e esse tipo de continuidade (ao menos não tão profundamente, como se exigiria de uma tese mais acabada). Tomaremos esses pressupostos como uma constatação para fazer uma crítica. E nesse exercício crítico é que, acreditamos, a obra de Carvalho Franco tem a contribuir, ou seja, para mostrar que igualmente irônica é a situação dos nossos atuais homens livres.

II. Nota Metodológica

Para alcançar o objetivo a que se propõe este artigo, é necessário realizar um estudo analítico-descritivo do cenário da realidade brasileira, analisada da perspectiva das relações violentas que marcam sua sociabilidade, a fim de desvendar os elementos que constituem obstáculos à concretização do Estado de Direito. Somente com a descrição bem colocada, é que se podem aflorar os mecanismos para crítica dessa realidade marcada por elementos antidemocráticos.

A análise da obra *Homens livres na ordem escravocrata* é indispensável para aferir a contribuição de Maria Sylvia de Carvalho Franco à crítica que se pretende fazer desse cenário. Concentraremos nossas atenções no primeiro capítulo dessa obra, "O Código do Sertão", mas, quando necessário, utilizaremos os outros capítulos também. Acreditamos que demonstrar essa contribuição da autora é realizar, de certo modo, a atualização do seu pensamento. E, nesse sentido, iremos nos valer de outro pensador social, Jessé Souza, que trabalha com o conceito de ralé estrutural, que, por sua vez, corresponde ao que seriam os homens livres não-proprietários do século XIX analisados por Carvalho Franco e à categoria dos "não-privilegiados" deste artigo.

Com isso, esperamos ter aclarado tanto o nosso método de trabalho, quanto o plano do texto.

Por fim, é necessário lembrar o que se colocou já no título, e não à toa: esses são primeiros apontamentos. Com isso, não se afirma que prescindem de coesão e coerência. Mas que não trarão conclusões evidentes e fortes, e, sim, demonstrações, análises, que, a julgar pela produção bibliográfica do tema analisado, já constituem uma contribuição.

III. O Cenário Atual – O Que Ele Revela: Violações de direitos e Continuidade Autoritária

III.I. O Que Tem a Dizer a Década de 90?

A década de 90 foi objeto de diversos estudos nas ciências sociais voltados para a análise da transição democrática e de seu impacto no respeito dos direitos humanos. Foi uma década em que as grandes metrópoles, notadamente Rio de Janeiro e São Paulo, conheceram aumentos vertiginosos nos índices de criminalidade urbana, e foi quando as pessoas começaram a associar democracia com insegurança . O reflexo desse cenário no discurso dos direitos humanos não poderia ser mais pernicioso. Teresa Caldeira aponta a relação direta feita entre direitos humanos e "privilégios de bandidos[3]" , principalmente pelos grupos mais fragilizados, alvos, paradoxalmente, de boa parte das violações. Um grande toque de conservadorismo foi ressaltado na recepção dos direitos humanos pós-ditadura, obstaculizando sua defesa e real aplicação. Por tudo isso, a década de 90 fez pensar que "o passado não está morto: nem passado é ainda[4]" .

Nos anos 90, diversas pesquisas apontaram para a continuidade de práticas de torturas nas delegacias da Polícia Civil e de execuções sumárias nas intervenções da Polícia Militar. Os dados oficiais são precários em relação à violência policial no Brasil. É de conhecimento de muitos profissionais da área a maquilagem de muitos abusos cometidos por policiais no exercício de suas atividades. As mortes provocadas por eles muitas vezes são enquadradas em categorias como "autos de resistência" (Rio de Janeiro) ou "resistência seguida de morte" (São Paulo). São tentativas de envernizar atrocidades cometidas com o uso do aparelho estatal, dando uma roupagem de legalidade a práticas ilegais. Desta forma, os dados mais confiáveis para aferir esta realidade brutal (não sem alguns problemas estatísticos), acabam sendo os bancos de dados que contabilizam essas mortes através de notícias veiculadas na imprensa. O Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo possui uma boa consolidação desses dados, apresentados sob a forma de série histórica desde a década de 80, motivo pelo qual, serão esses os números a embasar nossa análise para a caracterização da violência policial e da violência urbana de modo geral.

---

3 Esse tipo de associação, alimentado pela construção do medo, leva a uma exigência de segurança a qualquer custo, que ignora os direitos de suspeitos e presos comuns, principalmente, os que se enquadram no estereótipo do criminoso, que é, como se verá no texto desse artigo, o do homem pobre.

4 "[...] o fato é que, em relação aos direitos individuais, a associação mais frequente é com privilégios" (CALDEIRA, 1991, p. 168)

Uma breve consideração desses dados na década referida faz-se necessária. São os seguintes os números contabilizados para todo Brasil. Para os casos de execução sumária[5] ,tem-se:

Nº DE CASOS DE EXECUÇÃO SUMÁRIA											
TOTAL	78	235	127	83	78	111	173	1306	880	1840	1980
ANO	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000

Fonte: Banco de Dados da Imprensa do NEV/USP
Disponível em http://www.nevusp.org/downloads/ex_brasil.htm

Para a violência policial especificamente, são estes os números:

Nº DE CASOS DE VIOLÊNCIA POLICIAL											
TOTAL	198	532	188	194	150	181	266	433	479	613	734
ANO	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000

Fonte: Banco de Dados da Imprensa do NEV/USP
Disponível em http://www.nevusp.org/downloads/vp_brasil.htm

Os estudos também indicam que as principais vítimas dessas arbitrariedades são homens, pobres, periféricos, enfim, aqueles que poderíamos colocar na categoria de "não-privilegiados". A mesma polícia faz o policiamento de forma diferenciada em diferentes áreas da cidade, sendo que as relações entre polícia e cidadão muda conforme a região. Práticas recorrentes nas periferias não são usuais no centro, atestando que a cidade é desigual[6] . Isso é um forte exemplo e indicador da permanência da ordem hierarquizada, dividida, da realidade brasileira.

Com estes dois conjuntos de dados, inicialmente, (i) o das execuções sumárias, demonstrando uma forma de violência entre diversos grupos da sociedade civil, e (ii) o da violência policial, especificamente, que está englobando práticas como, além das próprias execuções sumárias, a tortura, tem-se um quadro dos níveis de crescimento dessas formas de violência na década de 90. Por mais que aqui não tenhamos dados de outros países para, comparativamente, analisarmos

---

5 Esses casos de execução sumária são não apenas os perpetrados por policiais, mas também por grupos de extermínio, justiceiros, pistolagem, tráfico de drogas, dentre outros grupos organizados.

6 Devo esta observação, que, inicialmente, não ia ser inserida, à pesquisadora do Núcleo de Estudos da Violência, Cristina Neme.

o quão graves são os números apresentados[7], a percepção de um crescimento nos números das duas tabelas ao longo dos anos, principalmente do meio da década de 90 até os anos 2000, leva a crer que, no mesmo período, a "consolidação democrática", com o respeito aos direitos políticos (realização de eleições, livre organização em partidos, etc.) não significou igual respeito aos direitos civis e liberdades individuais, para não dizer o respeito ao direito básico à vida.

E mais: combinados esses dados com as taxas de homicídio verificadas à época, bem como de outros crimes violentos[8] , parece correta a asserção de Paulo Sérgio Pinheiro ao afirmar que estamos "em face de uma violência endêmica, implantada num contexto de largas desigualdades econômicas, de relações sociais profundamente assimétricas e de acentuada discrepância se considerados os diferentes grupos raciais" (PINHEIRO, 1999, p.76).

A prática corrente de execuções sumárias denota um fator importante: a descrença de determinados grupos (inclusive da própria sociedade civil) na punição legal prevista de acordo com a Constituição. A morte provocada sem hesitação de elementos considerados indesejáveis da sociedade, que são apontados como corporificações do mal ou são responsabilizados por sua propagação, passa a ser a resolução mais amplamente aceita. Ela é a negação de direitos individuais para o indivíduo taxado como portador do "mal". De fato:

> A negação da individualidade, e consequentemente do reconhecimento de direitos individuais, está baseada nesta concepção de mal[9] , sua propagação e sua prevenção. A negação de individualidade para as pessoas consideradas como as que precisam ser controladas tem tido uma repercussão grande na sociedade brasileira. (CALDEIRA, 2006, p. 291).

O estudo da transição democrática a partir do comportamento da violência na sociedade brasileira permite dizer que há mais continuidades do que mudanças. Ao que parece, a estrutura de poder que tem prevalecido no Brasil pouco tem se alterado. Vê-se, com o tempo, a formação de uma ralé estrutural (SOUZA, 2003), que não é vista como portadora legítima de direitos a serem concretizados.

---

7 A literatura sociológica referente à análise da violência no Brasil é, no entanto, unânime em apontar o país como um dos mais violentos do mundo. Sobre violência policial, por exemplo, recente relatório (2009) da ONG "Human Rights Watch" demonstra que, comparativamente, nossas polícias estão entre as que mais matam no mundo.

8 Esses dados podem ser conferidos em: CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 2000, capítulo 3.

9 Observa Caldeira que a concepção de mal adotada pela população de São Paulo, em sua pesquisa, é a de que ele estaria presente na natureza e qualquer um seria vulnerável a ele. A vulnerabilidade maior, no entanto, estaria com os mais pobres.

Essa ralé, que tende a ter sua condição social naturalizada pelas elites (ou seja, são uma "ralé" por culpa deles mesmos), é justamente a que é identificada com a imagem do criminoso e da propagação do mal, como apontado por Caldeira. E sendo assim, é o alvo preferencial tanto do Estado como da sociedade civil para a repressão. O que os estudos sobre violência na década de 90 apontam (e é justamente isso o que essa década tem a nos dizer) é que existe uma classe, por assim dizer, de não-privilegiados, para os quais não valem os direitos civis nem os sociais[10] . Ou melhor dizendo: eles valem, mas somente no plano abstrato para esse grupo de subcidadãos (SOUZA, 2003) subintegrados[11] (NEVES, 1994).

III.II. O "Regime de Exceção Paralelo"[12] e os Anos 2000: A História Continua[13]

O que se está demonstrando é que ainda são frágeis as bases de um Estado de Direito no Brasil. E a constatação de que o cenário pouco mudou também nos anos 2000 é perturbadora para os que apostam em uma rápida consolidação da democracia. Se temos eleições livres e periódicas, tentativas de incremento da participação popular na formulação de políticas públicas, por um lado, o cenário da violência no país desautoriza afirmarmos igual consolidação do Estado de Direito no campo da segurança pública, por outro.

A discussão sobre estado de exceção é polêmica e não é objeto principal

---

10 Nossa posição é de que as várias dimensões dos direitos humanos são claramente interdependentes entre si. Assim, violação nos direitos sociais tem profunda relação com violação de direitos civis e vice-versa.

11 "Do lado dos subintegrados, generalizam-se as relações concretas em que não têm acesso aos benefícios do ordenamento jurídico, embora eles permaneçam dependentes de suas prescrições impositivas. Portanto, os subcidadãos não estão excluídos. Embora lhes faltem as condições reais de exercer os direitos fundamentais constitucionalmente declarados, não estão liberados dos deveres e responsabilidades impostos pelo aparelho coercitivo estatal, submetendo-se radicalmente às suas estruturas punitivas."(NEVES, 1994, p. 261). Esse trecho é de extrema importância para a melhor compreensão da nossa categoria dos não-privilegiados, pois, reforça que quando defendemos que o Estado legal está ausente para esse grupo, o está sob a forma de direitos, daí nosso foco de atenção, que é a reiterada violação de direitos na sociedade brasileira para determinados setores da população, que são, na verdade, sua maioria. Concordamos totalmente com o Prof. Marcelo Neves, no sentido de que eles não estão totalmente excluídos do sistema. Estão excluídos dos direitos.

12 O termo é do Professor Paulo Sérgio Pinheiro e encontra-se no artigo "Autoritarismo e transição", presente na nossa bibliografia.

13 Ao dizer que a história continua, não se quer dizer que seja a mesma história, e nem negar as mudanças que houve na realidade social brasileira. No entanto, como o interesse deste trabalho é perceber os obstáculos à consolidação do Estado de Direito no Brasil, a análise do que há de continuidade autoritária na nossa "democracia" faz-se necessária. Para deixar claro: não queremos dizer que nosso atual contexto é exatamente igual ao de outros períodos autoritários, mas que muitas coisas do passado ainda permanecem no nosso presente. Essa ressalva me pareceu necessária após as observações pertinentes da Professora Doutora do Departamento de Antropologia da USP, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer.

de análise neste artigo. Se categoricamente não se afirmará aqui que temos um completo estado de exceção, muito tentador de um ponto de vista crítico, afirmaremos sem sombra dúvida que há vazios institucionais no Estado brasileiro, que permitem o abuso de práticas violentas, tanto de agentes estatais como de grupos da própria sociedade, típicos de um regime autoritário. Assim, é possível afirmar com margem de segurança, que há um regime de exceção paralelo no Brasil (PINHEIRO, 1991) que interpõe obstáculo sério à integridade do Estado de Direito (VILHENA, 2007). Partiremos, assim, para a caracterização desse "regime de exceção paralelo".

Um dos elementos do Estado de Direito é a legalidade e podemos reconhecer, sem nenhum constrangimento, que o sistema legal é parte constituinte do Estado. Guillermo O'Donnell chama de "Estado legal" a parte do Estado que é personificada num sistema legal, que penetra e estrutura a sociedade, fornecendo um elemento básico de previsibilidade e estabilidade às relações sociais (2000, p. 347). Ocorre que na maioria dos países da América Latina o alcance do Estado legal é limitado. Nas palavras do autor:

> Em muitas regiões, não só as geograficamente distantes dos centros políticos, mas também aquelas situadas nas periferias das grandes cidades, o Estado burocrático pode estar presente, na forma de prédios e funcionários pagos pelos orçamentos públicos. Mas o Estado legal está ausente: qualquer que seja a legislação formalmente aprovada existente, ela é aplicada, se tanto, de forma intermitente e diferenciada. E, mais importante, essa legislação segmentada é englobada pela legislação informal baixada pelos poderes privatizados que realmente dominam esses lugares. [...] O sistema legal informal dominante que resulta, pontuado por reintroduções arbitrárias do sistema formal, sustenta um mundo de violência extrema, como mostram dados abundantes, tanto das regiões urbanas quanto das rurais. (2000, p.347, grifo nosso).

Esta citação possui um grande valor. Primeiramente, porque aponta para a ausência do Estado legal em muitas regiões de países da América Latina, inclusive do Brasil[14]. Com isso, temos a primeira caracterização do regime de exceção paralelo vigente, que retomaremos adiante a partir da visão de Paulo Sérgio Pinheiro. Depois, porque tal como posta em sua clareza, a citação permitirá fazer

---

14 É preciso ressaltar também um aspecto dessa posição de O'Donnell: o Estado legal ausente refere-se sobretudo à proteção falha de direitos de uma parte específica da população. Assim, quando o autor fala em "inefetividade da lei", a palavra "lei" assume um significado próprio, que é o de "direitos". O Estado legal está ausente na perspectiva de concretizar alguns direitos, mas considerado a partir das leis penais, por exemplo, se faz presente. Aliás, aplica-se com rigor a esses setores da sociedade, obedecendo, no entanto à forma intermitente e diferenciada, que já se destacou.

muitas conexões do pensamento de Carvalho Franco com a crítica da realidade social brasileira, a partir da análise da violência. Por fim, porque estas reflexões coadunam-se com os números e estudos sobre violência na década de 90.

Considerando que grande desnível socioeconômico e cidadania civil parecem estar articulados (Idem, pp.355-357), conforme internacionalmente é reconhecido, na forma da interdependência entre os direitos humanos (Convenção de Viena de 1993), a persistente desigualdade social no Brasil configura-se, pode-se dizer, como uma grave violação de direitos sociais que, por sua vez, leva a uma grave violação de direitos civis. E ter um cenário em que direitos civis não se aplicam para boa parte da população (que tem seus direitos sociais desrespeitados, seja por que vive na pobreza, seja porque, de forma geral participa da já mencionada "ralé" estrutural) é, na verdade, ter um cenário de privilegiados e não-privilegiados, em que os privilegiados são os detentores da cidadania civil, conforme indicado por Caldeira no seu estudo (1991), e os não-privilegiados aqueles que estão à margem e que vivem a ineficácia dos seus direitos. Essas duas categorias (privilegiados/não-privilegiados) caracterizam uma hierarquia perante nossa ordem social, e atualizam, à sua maneira, os pares sobreintegrados/subintegrados (NEVES, 1994), supercidadãos/subcidadãos (SOUZA, 2004), imunes/invisíveis-demonizados (VILHENA, 2006), incluídos/excluídos, e diversos outros que, com suas especificidades, cumpriram funções explicativas aproximadas[15] no pensamento social brasileiro.

Retomando a discussão do regime de exceção paralelo, ela será, de maneira mais detalhada, tratada a partir daqui. Essa discussão está baseada na análise da violência institucional, perpetrada pelo Estado, que constitui uma das facetas da violência endêmica já mencionada[16] . Afirma Pinheiro, em sua definição de regime de exceção paralelo:

> Para os pobres, miseráveis e indigentes que sempre constituíram a maioria da população, podemos falar de um ininterrupto regime de exceção paralelo, sobrevivendo às formas de regime, autoritário ou constitucional. Nesse regime político a ilegalidade a que estão submetidas as classes populares, classes torturáveis, é muito mais larga do que aquela presente na aplicação da lei ou nas práticas policiais. [...] nenhuma das chamadas transições democráticas, seja depois da

---

15 Devo esta ressalva das "funções explicativas aproximadas" a Luiz Felipe Rosa Ramos, colega do PET Sociologia Jurídica da FDUSP, que observou que esses pares não podem ser totalmente equacionados entre si, sem algumas adaptações.

16 A outra faceta é das diversas formas de violência perpetradas pela própria sociedade em suas relações, igualmente importante para análise da continuidade autoritária.

> ditadura do Estado Novo, seja depois das diversas ditaduras militares, de 1964 a 1985, afetou substancialmente esse "regime de exceção paralelo" [...] *(1991, pp. 48-49).*

O regime autoritário (1964-1985) e o regime constitucional de 1988, dada ausência de rupturas significativas na área da cidadania, foram expressões diferenciadas de uma mesma estrutura de dominação fundada na **hierarquia, discriminação, impunidade e exclusão social** (PINHEIRO, 1996, p.11).

Poucas reformas substanciais na polícia foram efetuadas após o fim da ditadura. Muitos funcionários do antigo regime, inclusive torturadores, continuaram a exercer sua profissão graças à anistia política. Assim a cultura organizacional pouco mudou, o que se evidencia pelos índices de violência policial. E só para demonstrar atualidade do que se afirma, vale notar o relatório da ONG *Human Rights Watch* sobre força letal das polícias brasileiras, especificamente no Rio de Janeiro e São Paulo.

Comparando as duas metrópoles brasileiras com os países África do Sul e Estados Unidos[17] , temos os seguintes números.

TOTAL DE MORTES COMETIDAS POR POLICIAIS (2008)			
Rio de Janeiro	São Paulo	África do Sul	Estados Unidos
1137	397	468	371

Fonte: Human Rights Watch

Essas mortes cometidas por policiais aconteceram em supostos confrontos da polícia durante o serviço. Foram registradas, oficialmente, como "autos de resistência" (Rio de Janeiro) ou "resistência seguida de morte" (São Paulo). A Human Rights Watch apurou, no entanto, que em pelo menos 35 casos no Rio e 16 em São Paulo, as pessoas mortas foram vítimas de execuções extrajudiciais. Esses foram casos em que a instituição conseguiu provas críveis de execução extrajudicial. No entanto, para corroborar a suspeita de que muito mais casos do que esses apurados também se caracterizam pela ilegalidade no uso da força

---

17 Justifica o relatório da ONG a escolha dos dois países da seguinte maneira: "A África do Sul é uma comparação particularmente interessante porque o país possui uma taxa de homicídios maior que os estados do Rio e de São Paulo. (...). Isso é relevante uma vez que frequentemente argumenta-se que a letalidade da polícia é um produto das altas taxas de criminalidade. A África do Sul também é conhecida por possuir elevados níveis de violência. Os Estados Unidos também fornecem uma outra comparação útil dado que se trata de um país desenvolvido com elevados índices de violência policial" (2009, pp. 32-33).

letal pela polícia, vale a leitura do seguinte trecho do relatório: "Um promotor com jurisdição nos bairros onde ocorrem os maiores índices de assassinatos por policiais na cidade do Rio contou à Human Rights Watch que ele acredita que 'quase todos' os 'autos de resistência' que ele acompanha anualmente são 'farsas'" (2009, p. 23). Por tudo isso, vê-se a atualidade da afirmação de Teresa Caldeira, para quem em nenhum outro país ocidental a polícia mata com tanta frequência como no Brasil, e com o mesmo grau de impunidade (2006, p.297).

A problemática da violência, no cenário como até aqui vem sendo descrito, tem dois eixos, conforme já se ressaltou acima. Um ligado ao Estado, refere-se aos problemas de ordem institucional que dizem respeito ao funcionamento e controle do aparelho policial. O outro eixo está ligado à sociedade civil, e tem a ver com os estereótipos criados socialmente para os criminosos e a justificação da violência policial pelos diversos grupos sociais (BELLI, 2004). Pinheiro, inclusive, destaca que a dissimulação e outras dimensões propriamente institucionais do "regime de exceção paralelo" não poderiam subsistir se não contasse com algum apoio e legitimidade no interior da sociedade (1991, p.52). Trata-se da percepção de um autoritarismo socialmente implantado. Percebe-se através da "fala do crime[18]" , que as práticas policiais autoritárias refletem um conjunto de crenças e percepções correntes na sociedade que diferenciam os cidadãos em categorias, reservando tratamento privilegiado para os estratos superiores e os rigores da ordem para os estratos inferiores. Essas crenças são reproduzidas socialmente por meio de mecanismos complexos que foram se sedimentando historicamente no tecido social brasileiro (BELLI, 2004, p. 49). Essa reprodução da violência no nível societário evidencia-se também pela comum violência doméstica, violência contra a mulher e contra a criança, justiceiros e linchamentos.

Um interessante ponto de vista sobre o assunto é o de Roberto DaMatta, que detecta as raízes da violência na sociedade brasileira no uso do "você sabe com quem está falando?". Como o uso do "você sabe..." está difundido na sociedade, e é utilizado pelas classes dominadas, inclusive para promover sua integração no sistema[19], conclui-se, por dedução, que a prática da violência urbana é marca característica da nossa sociedade tal como está organizada hierarquicamente.

Compõe-se, desse modo, a descrição do **cenário** da realidade social brasileira, sob o enfoque da violência: tem-se uma categoria de privilegiados, portando seus direitos civis, e que estão sobreintegrados no sistema, desfrutando

---

18 Para uma análise detalhada dessa fala, ver: CALDEIRA, Teresa., *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2000. Especialmente a Parte I.

19 Na teoria damattiana, significa a tentativa de conversão do indivíduo em pessoa. Para mais: DAMATTA, Roberto, Carnavais, *Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. Especialmente o capítulo IV.

de confortável impunidade (NEVES, 1994), e outra categoria, dos não-privilegiados, que sofrem os rigores e abusos do sistema da ordem punitiva, que estão subintegrados ao sistema, não desfrutando de seus direitos civis. Ou seja: uma ordem hierárquica composta pelos que estão acima do Direito, e pelos que estão abaixo dele (quando o ideal seria que todos estivessem no Direito). O Estado legal não alcança esses últimos, dependentes de poderes privatizados que baixam uma legislação informal (O'DONNEL, 2000). Tudo isso ancorado numa rede de estereótipos sedimentados na sociedade civil que associa pobreza e criminalidade e legitima e aceita as diversas formas de violência. Tais estereótipos são compartilhados, inclusive, pela categoria dos não-privilegiados, alvo principal das violações. Como vimos, evidências suficientes para notar uma subversão do Estado de Direito no Brasil e perceber a continuidade autoritária.

IV. "Homens Livres na Ordem Escravocrata": O Cenário na Obra, a Obra no Cenário

Numa ordem escravista, em que de um lado tem-se o senhor proprietário de grandes terras, detentor dos meios de produção, e, de outro, o escravo como força de trabalho a engrenar todo o sistema produtivo, onde ficam os homens livres não-proprietários? Essa é a pergunta que Maria Sylvia de Carvalho Franco nos coloca em sua obra, que investiga o modo de vida e participação social desse tipo de homem livre nesse tipo de ordem. Daí, vemos que a esse homem livre restou formar "uma 'ralé' que cresceu e vagou ao longo de quatro séculos: homens a rigor dispensáveis, desvinculados dos processos essenciais à sociedade" (1997, p.14).

Esse conceito de "ralé" teve muita importância no pensamento social brasileiro, principalmente na obra de Jessé Souza, que destoa da tradição de analisar a sociedade brasileira pelo prisma do personalismo/patrimonialismo. Preocupado com as estruturas caracterizadoras da sociedade moderna (Estado e mercado), Jessé observa que em países periféricos como o Brasil, implantaram-se essas estruturas sem a devida correspondência de uma comunhão entre os diversos estratos da sociedade dos valores pertencentes a elas (o que ocorreu na modernidade central). Assim, no Brasil há estratos que não se reconhecem[20] nos valores que norteiam o Estado e o mercado modernos, e que estão presentes no nosso país. Esses estratos que não se reconhecem nessas estruturas, formam uma ralé estrutural, cujo conceito guarda semelhanças com o apresentado por Carvalho

20 Total ou parcialmente.

Franco: ralé composta pelos "inadaptados às demandas da vida produtiva e social modernas, constituindo-se numa legião de imprestáveis, no sentido sóbrio e objetivo deste termo" (SOUZA, 2003, p. 184). Esse mesmo conceito de ralé proposto por Maria Sylvia e atualizado por Jessé é de grande valia na consideração da categoria do que chamamos nesse artigo de não-privilegiados, porque a constante violação de direitos sociais a que estão expostos, em parte devido a essa sua "inadaptação" ou "imprestabilidade" ao sistema, é o que leva à violação de seus direitos civis, e à sua exclusão social (e, portanto, torna-os alvos do sistema punitivo, alimentado pelo estereótipo: pobre é criminoso). A marginalização política e econômica associada à endêmica insegurança pública são apontadas expressamente como consequências da formação dessa ralé estrutural por Jessé de Souza (Ibidem). E outro não é o posicionamento de Carvalho Franco, como se vê na continuação.

No capítulo I de sua obra, intitulado "Código do Sertão", a autora defende sua tese de que a violência está entranhada no cotidiano desses homens livres, fazendo parte fortemente de seu modo de vida. E isto está ligado, por sua vez, à escassez e pobreza em que viviam os homens livres. A violência, para esses grupos sociais, caracteriza-se por ser costumeira, institucionalizada, necessária e moralmente aceita. Nas relações de vizinhança, de trabalho, lazer e parentesco, a violência aparece como uma mediação, que se não está presente, está sob forma de uma tensão pairando sobre elas. A violência é, portanto, endêmica, e aflora à superfície sempre de forma abrupta com conseqüências devastadoras para os envolvidos. A violência é, assim, o próprio "código do sertão". É ela que regula e normatiza as condutas sociais desse grupo de homens livres. E de outra forma não poderia ser. Afinal, como eles teriam uma regulação institucional, sistêmica, se eles estavam à margem do sistema?

Eis a passagem desse capítulo que sintetiza e expõe claramente a tese da autora:

> De toda situação analisada surge uma moralidade que incorpora a violência como legítima e a coloca mesmo como um imperativo, tendo efetividade e orientando constantemente a conduta dos vários setores da vida social. A emergência desse código que sancionou a violência prende-se às próprias condições desses homens livres e pobres. Viu-se, primeiramente, através das relações de vizinhança, como os ajustes violentos se ligavam ao estado de penúria a que ficou relegado esse grupo: a escassez, se de um lado realmente favoreceu os laços de solidariedade necessários para garantir a distribuição regular dos recursos, de outro radicalizou a disputa em torno dos meios de vida. (FRANCO, 1997, p.60)

Nesse ponto, em que a autora tratando desses homens livres e pobres, estabelece uma ligação entre pobreza e violência, temos algumas consequências pertinentes para reforçar a crítica ao cenário descrito acima (violação de direitos combinada a uma continuidade autoritária). E a importância está não na equação entre pobreza e crime, como se poderia pensar inadvertidamente, mas entre pobreza e violência, o que nos coloca em um ângulo de análise diferente. Assim, o que Carvalho Franco aponta é que em um contexto de escassez, a utilização da violência acaba sendo meio válido e aceito para os conflitos sociais, em que os homens livres enquadrados nessa situação são as principais vítimas porque se torna muito mais difícil e truncada a superação desse código. Carvalho Franco aponta também a violência como código a regular a conduta desses homens livres, não apenas devido à escassez material, mas à escassez simbólica (esses homens não estão integrados ao sistema e não compartilham de um código moral institucionalizado, ou ao menos não são reconhecidos por ele). E assim está mais clara a contribuição do pensamento da autora para a caracterização da categoria de não-privilegiados, já descrita.

Outra conexão com o cenário apontado acima é colocada por Paulo Sérgio Pinheiro, para quem Carvalho Franco, em sua análise, precursoramente, ao tratar de uma moralidade que incorpora a violência como legítima e a coloca como sendo mesmo imperativo, teria apontado as bases de nosso autoritarismo socialmente implementado (1991, p. 56). De fato, a própria aceitação e legitimação por parte dos não-privilegiados de formas de ação violentas parece fazer um paralelismo perfeito com a aceitação e legitimação por parte dos homens livres e pobres na sociedade do século XIX.

As limitações de alcance do Estado legal, bem como as imunidades inerentes à categoria dos privilegiados (leia-se impunidade), também encontra paralelo na obra de Carvalho Franco, principalmente nos capítulos 2 ("A Dominação Pessoal") e 3 ("O Homem Comum, A Administração e o Estado"). O poder econômico particular muito forte e concentrado levava à formação de dependentes e era um obstáculo para a completa burocratização e racionalização do Estado. Se, por um lado, não se pode falar da dependência pessoal tal como havia entre senhor e homem livre e pobre nos dias de hoje, por outro, as consequências negativas dessa dependência pessoal manifestam-se na dependência impessoal de hoje, em relação às estruturas do sistema político-econômico (Estado e mercado). No capítulo 3, fica muito evidenciada a precariedade do nascente Estado brasileiro frente aos poderes econômicos dos fazendeiros. Se o Estado brasileiro aperfeiçoou-se institucionalmente de lá pra cá, e quanto a isso, não há dúvidas, a concentração de poder econômico manteve-se intocável, e continuou como centro privatizante

de determinadas atividades e funções públicas. Nos termos da análise da violência, isso é evidente, quando se tem hoje o crescimento e fortalecimento da segurança privada.

V. Conclusão: Retomando o Cenário

Numa ordem social na qual a cidadania encontra-se categorizada em privilegiados/não-privilegiados, reproduzindo uma hierarquia que gera inclusão/exclusão, inserção/marginalidade, vemos que a percepção de Carvalho Franco para a formação de um grupo marginalizado do sistema político-econômico que se desenvolvia, constituído de homens livres e pobres, oferece muitos mecanismos para pensar nossa realidade, principalmente se o fazemos a partir da marca da violência que caracteriza nossas relações sociais. É que muitos daqueles homens livres pobres estão hoje atualizados em uma ralé estrutural de subcidadãos, subintegrados ao sistema, os não-privilegiados, que embora sendo livres formalmente, percebem, todavia, a ironia de sua liberdade se não mais em uma ordem escravocrata posta, em uma ordem hierarquizada, que se atualiza com o devir histórico, na marca de uma continuidade autoritária.

Referências bibliográficas:

BELLI, Benoni. *Tolerância Zero e democracia no Brasil: visões da segurança pública na década de 90*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CALDEIRA, *Teresa. Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2000.

______________. "Direitos humanos ou 'privilégios de bandidos'?", *in Novos Estudos Cebrap*, 1991, nº 30.

______________. "Crime e direitos individuais: reestruturando a questão da violência na América Latina", in: Jelin, Elizabeth & Hershberg, Eric (org.). *Construindo a Democracia: Direitos Humanos, Cidadania e Sociedade na América Latina.* São Paulo: Edusp, 2006.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho Franco. *Homens livres na ordem escravocrata.* São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

HUMAN RIGHTS WATCH. *Força Letal: Violência Policial e Segurança Pública no Rio de Janeiro e em São Paulo*. Relatório de 2009.

NEVES, Marcelo. *A constitucionalização simbólica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

__________. "Entre subintegração e sobreintegração: a cidadania inexistente", *in: DADOS - Revista de ciências sociais*, 1994, nº37, vol.2.

O'DONNELL, Guillermo. "Poliarquias e a (in)efetividade da lei na América Latina: uma conclusão parcial", in: MÉNDEZ, Juan *et alli* (org.). *Democracia, violência e injustiça: o Não-Estado de Direito na América Latina*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. "Autoritarismo e Transição", in: *Revista USP*, março/abril/maio, 1991, nº 9.

______________. "O passado não está morto: nem passado é ainda", *in*: DIMENSTEIN, Gilberto, *Democracia em pedaços: Direitos Humanos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

______________. "Violência Urbana e Crime no Brasil: o caso de São Paulo", in: NÚCLEO DE ESTUDOS DA VIOLÊNCIA, *Continuidade Autoritária e Construção da Democracia*. Relatório de Pesquisa, 1999. Disponível no site: http://www.nevusp.org/portugues/index.php?option=com_content&task=view&id=821&Itemid=124 (Acesso em 10/04/2010).

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

VILHENA, Oscar. "A desigualdade e a subversão do Estado de Direito", *in*: SUR – *Revista Internacional de Direitos Humanos*, 2007, ano 4, nº 6.

Igor Rolemberg Gois Machado é graduando em Direito pela USP.
E-mail: i_rolemberg@yahoo.com.br

Crime Organizado, Instituições e Democracia

Maurício Santos Mattar

Resumo:

O artigo visa a fazer ponderações sobre a relação entre criminalidade organizada e a situação da democracia e das instituições políticas no mundo, especialmente no Brasil e América Latina de modo a apresentar um novo enfoque sobre o problema.

Palavras-chave: Crime organizado, direito penal econômico, política criminal.

I. Introdução

Não posso nem pretendo nesse artigo dar muitas respostas aos problemas do crime organizado e todos os subsequentes obstáculos que ele representa para a administração da justiça e para a segurança pública. A problemática é complexa e exige um grande estudo e reflexão para poderem se concretizar soluções, pretendo apenas lançar uma luz sobre o tema e sugerir a comunidade acadêmica um novo enfoque.

Geralmente se atribui a ineficiência do poder público no combate ao crime organizado a uma falta de preparo das forças policiais, falta de planejamento estratégico e legislação deficiente. Não há dúvida que esses problemas são concretos e expõem grandes falhas no judiciário pátrio o que passa despercebido pelos estudiosos é o caráter sistêmico do crime organizado.

Traçarei aqui um breve panorama de relações entre a criminalidade organizada e problemas relativos às próprias estruturas básicas de nossa sociedade, apontando como a fraqueza institucional e as inúmeras deficiências das democracias atuais são causa direta do crescimento e do poder das organizações criminosas.

II. Breve Conceituação

Antes de proceder, contudo é interessante fazer uma breve conceituação sobre o que se trata crime organizado.

Buscamos nossa conceituação na doutrina espanhola, em um artigo da professora Garcia de Paz, no qual ela cita uma recente legislação suíça, que nos parece ser bastante acurada no que se refere a delimitar o que seria uma organização criminosa.

Em um aspecto interno se trata de organização com estrutura similar à de uma empresa (em termos de organização e hierarquia), com um aspecto perene (estabelecida há um tempo razoável) e de um número elevado de pessoas.

Em um aspecto externo se pontua que essas organizações se dedicam à prática de delitos particularmente graves, buscando um grande enriquecimento com tais crimes, além de influência política e econômica e que busque métodos para se blindar contra a ação do Estado.

Uma vez vistos esses pontos, que delimitam bem o tema, iniciemos a análise de alguns fatores que levam ao crescimento dessa forma de criminalidade.

III. Desregulação Econômica e Ausência de Controles Democráticos da Economia

Como vimos no item anterior, o objetivo das organizações criminosas, tal como empresas privadas, é o lucro e o desfrute de tais lucros por parte dos membros da organização. Da mesma forma a organização, de modo a coordenar suas operações, necessita movimentar largas quantias de recursos financeiros.

Tais movimentações podem se dar apenas por meio do setor financeiro, já que inclusive envolvem transações entre locais distantes, tais como em setores normais da economia. Portanto, a circulação de capitais das organizações criminosas por meio do sistema financeiro lícito é fundamental para sua continuidade e sucesso.

Outro apontamento que vale fazer é que o desfrute dos ganhos obtidos pelas organizações criminosas depende da reaplicação dos recursos obtidos por vias ilícitas em negócios lícitos. Tal prática, denominada lavagem de dinheiro, é fundamental para a existência das organizações criminosas assim como as livres transações.

Finalmente vale notar que, devido à entrada de largas somas de dinheiro na economia oriundas de atividades ilícitas se opera um controle da economia por parte de organizações criminosas, exemplos como a Cosa Nostra, a Camorra e os cartéis latino-americanos expõe bem esse problema.

A partir disso essas organizações fortalecem seu poder e logram exercer uma influência social que permite a elas se esquivar de qualquer ação do Estado e até mesmo de exercer influência sobre ele. Fenômenos como a narco-política colombiana (ligação de diversos políticos do país com os cartéis) é um exemplo notório. Tal fenômeno fortalece as organizações criminosas e representa uma grande ameaça para a democracia em muitos países.

Tais situações são possíveis apenas devido à atual arquitetura financeira mundial, forjada nos últimos anos sob a égide do pensamento econômico neoliberal. Tal pensamento, conceituado por Osvaldo Martinez como a crença de que os mercados não necessitam de controles externos para funcionarem perfeitamente, abriu espaço para que tais transações pudessem ocorrer sem obstáculos.

Concluímos dessa forma que a ordem econômica e a arquitetura financeira atual foram, senão fundamentais, muito importantes para que as organizações criminosas pudessem chegar ao seu atual estado de poder.

É necessário reconstruir o papel do Estado de controle e fiscalização da ordem econômica, já que ele é o único ente social plenamente democrático e, portanto, o legítimo para uma intervenção na ordem econômica. Apenas a recuperação do

papel controlador do Estado pode prevenir que a ordem econômica e o sistema financeiro sejam usados para fins ilícitos.

IV. Instituições Frágeis e Infiltração da Criminalidade no Estado

Conforme vimos em nossa definição, uma das característica das organizações criminosas é sua infiltração nas instituições, segundo Laura Zuñiga Rodrigues está é uma atividade fundamental para as organizações criminosas.

Segundo a professora, a estratégia das organizações criminosas é controlar zonas de baixo custo de produção e baixo risco, através de corrupção, e ao mesmo tempo buscar mercados mais profícuos para vender esses produtos. No livro Gomorra o jornalista Roberto Saviano explora bem tal fenômeno, relatando como as zonas pobres no sul da Itália são utilizadas pelo Camorra como sua base de operações, enquanto suas mercadorias são enviadas para o norte mais rico e o restante da Europa.

Esses negócios são uma face bem mais visível da criminalidade, tal como a venda de entorpecentes (que acontece a céu aberto em diversos lugares do mundo), e por isso demandam uma prática estável de corrupção da justiça criminal, já que envolvem que as forças policiais ignorem permanentemente que tais atividades estejam sendo realizadas, inclusive considerando que elas são de notório conhecimento das populações no local.

A situação das favelas no Brasil e do mercado de drogas de Nápoles, exposto por Roberto Saviano, são exemplos perfeitos da situação por nós exposta. Agora cabe analisar o que permite que tal corrupção, tão cimentada e bem estabelecida possa existir.

O criminalista estadunidense William Westley expõe uma perspectiva interessante em sua obra *Violence and the Police*, segundo ele o fato de os policiais serem muitas vezes mal vistos pela sociedade e o perigo da profissão faz com que eles se refugiem junto a seus colegas, o que cria um forte sentimento corporativo. Tal sentimento cria uma verdadeira subcultura entre os membros da corporação, que é ideal para a transmissão da tradição da corrupção, esse sentimento também dificulta a denúncia da corrupção por outros oficiais, por isso ser visto como uma "traição" aos colegas.

Apesar de não termos muitos estudos nesse sentido em nosso país, a partir das condições apontadas por Westley podemos, na melhor das hipóteses, supor que existam condições semelhantes nas forças policiais brasileiras. Visto que

o prestígio dessas forças é mais baixo, assim como os salários e a segurança da profissão, do que nos EUA, as condições tendem a ser ainda piores.

Outro aspecto da corrupção é a corrupção de políticos. Problema bastante conhecido no Brasil, ela tem sido uma aliada constante do crime organizado, não só em nosso país. Apesar de ser um problema presente em todo o mundo, adotaremos aqui uma análise que se aplica mais aos países menos desenvolvidos.

Em sua obra *A Revolução Brasileira*, o sociólogo brasileiro Caio Prado Junior expõe uma perspectiva histórica da corrupção no Brasil que nos parece bastante apropriada para o presente debate. Ele traça o histórico do poder político no Brasil e verifica a existência de uma visão patrimonialista do poder político, que se formou através do poder privado do senhor de engenho e se manteve devido à dependência que a burguesia brasileira sempre manteve em relação ao Estado.

Tal dependência fez com que para que fosse possível prosperar nos negócios no país fosse necessária a colaboração ilegal de agentes do Estado que, por sua vez, viam o poder público que exerciam de um ponto de vista privado, ou seja, um poder a ser exercido em benefício próprio. A expansão dessa corrupção para beneficiar o crime organizado é assim o prolongamento natural de uma corrupção política que também é sistêmica.

Examinemos agora alguns exemplos práticos.

Segundo consta na obra de James William Coleman *The Criminal Elite*, diversos casos de corrupção policial desvendados nos Estados Unidos expõem o caráter sistêmico da corrupção policial. O exemplo na Knapp Commission, comissão que investigou corrupção na polícia de Nova York na década de 70, é emblemático.

A comissão apurou que o cometimento de pequenas irregularidades era generalizado e que havia um complexo esquema de recolhimento de propina, onde cada zona da cidade tinha responsáveis. A comissão também apurou que a irregularidade havia se tornado regra no interior da corporação e que os policias que não aceitavam tais propinas eram isolados por seus colegas.

No Brasil não existem nem de perto estudos ou mesmo investigações oficiais a respeito da corrupção na profundidade das citadas, isso porque nosso país tem uma tradição democrática jovem e que ainda não se desenvolveu em nível de termos investigações ou estudos tão aprofundados a respeito do tema.

A investigação mais profunda realizada até os dias de hoje, em nossa opinião, foi a que envolveu a intervenção federal no Espírito Santo em 2002. No referido caso um relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos afirma que existiu uma dificuldade muito grande da missão devido ao fato de que muitos agentes públicos se encontravam a serviço das organizações criminosas.

O relatório também menciona que o crime organizado dispunha de um "braço político", o ex-presidente da Assembleia Legislativa, e de um "braço armado", um coronel da reserva da polícia militar. Ambos foram presos assim como empresários, que funcionavam como gerentes das atividades econômicas do crime organizado no estado.

Tal relatório é um exemplo paradigmático de como o crime organizado se infiltra nas instituições políticas do estado através da corrupção. Como foi mencionado, a causa disso está na debilidade das próprias instituições democráticas.

Redes de corrupção, tanto no sistema judiciário quanto nas instâncias políticas podem apenas existir devido a culturas políticas que abrem espaço para essas práticas (como o corporativismo policial ou a visão patrimonialista do Estado).

Outro fator é a falta de controles sociais sobre as diversas instâncias da administração pública e do Estado, subculturas de corrupção como as que se formam tanto nas instâncias judiciárias quanto nas instâncias políticas dependem de um certo "isolamento" dessas instâncias. A falta de controles sociais é assim um poderoso fator que facilita os fenômenos citados.

V. A Falta de Políticas Sociais e o Crime Organizado

Finalmente o último fator que analisaremos buscando entender o poder do crime organizado é sua relação com as políticas sociais do Estado, ou melhor, com a falta delas.

O modelo econômico neoliberal, que foi dominante na imensa maioria dos países do mundo durante as décadas de 80 e 90, tendo ainda bastante força nos anos 2000 criou uma nova categoria de situação social. Chamada de exclusão, ela consiste na simples irrelevância social e econômica de setores inteiros da população (e em alguns casos até mesmo de países inteiros).

Essas políticas criaram um verdadeiro exército de reserva para o crime organizado, um enorme número de pessoas sem perspectiva de vida alguma que passaram a ver na criminalidade um meio (muitas vezes o único, quase sempre o mais fácil) de alcançar a cidadania e os direitos que lhes foram negados. O crime organizado passa assim a assumir o papel que o Estado teria.

Essa negligência de Estados quanto a setores inteiros de sua população inevitavelmente gerou um grande crescimento na violência nos grandes centros

urbanos, a partir do aumento do número de excluídos, coincidente com a adoção dos modelos neoliberais que levaram a demissões em massa e retirada de direitos sociais ao longo dos 90.

Esses estados debilitados, incapazes de dar respostas estruturais (que envolvessem políticas econômicas ou políticas públicas), até porque tais respostas implicariam na negação do modelo econômico neoliberal, embarcaram em uma política de simplesmente aumentar o grau de repressão, flexibilizando garantias legais e abrindo espaço para abusos.

Tal política, chamada pelos criminólogos de segurismo interno, tem um caráter "cinematográfico" ao se preocupar mais com passar as classes mais favorecidas a impressão de segurança e "ação" do Estado do que efetivamente reduzir a violência tal política teve efeitos muito nocivos à democracia, incrivelmente auxiliou o crime organizado.

Primeiramente, e esse ponto é importante apesar de não ter relação direta com o tema em debate, essas políticas acabaram por criar uma sensação generalizada de insegurança e medo nas populações urbanas, principalmente as mais favorecidas. Ludibriadas por esse medo, essas populações passaram a apoiar políticas de violação sistemática dos direitos humanos.

No Brasil e na América Latina esse sentimento foi também utilizado por setores remanescentes das ditaduras militares que imperaram no continente durante a Guerra Fria. Tais setores passaram a defender a pesada repressão dos setores pobres da população tendo o "crime organizado" como substituto do "comunismo" como inimigo universal.

Assim, governos obtiveram uma carta branca e passaram a aplicar política de repressão sistemática nos bolsões de miséria. Os resultados dessas políticas foram extremamente benéficos para o crime organizado, como expõe Zaffaroni.

Primeiramente, fazendo um cálculo econômico bastante elementar, se tomamos por fato que as políticas repressivas adotadas contra a criminalidade organizada lograram dificultar os negócios (pois implicam em perda de homens, apreensão de material e diversos outros empecilhos), mas não eliminá-lo completamente o que ocorre é uma concentração de poder e uma oligopolização do mercado ilegal.

As políticas repressivas apenas atingem os pequenos criminosos, eliminando a concorrência dos grandes e, ao mesmo tempo, aumentando os preços, o que fortalece aqueles que conseguem permanecer no negócio. Dessa forma o mundo inteiro percebeu uma grande mudança nos grupos que realizam atividades econômicas ilegais (principalmente o tráfico de entorpecentes), que se passou de pequenos negociantes para grandes grupos, verdadeiras empresas do crime, já

que estas foram as únicas que contaram com poder econômico para resistir aos ataques das forças estatais.

De outro lado, esses grupos que lograram sobreviver se beneficiaram do aumento generalizado dos preços de suas mercadorias, que se tornaram mais escassos. Foi dessa forma que surgiram os grandes grupos criminosos, as facções brasileiras, as camorras italianas, os cartéis centro-americanos e a própria máfia estadunidense e japonesa.

Todos esses grupos têm a mesma característica comum: conseguiram sobreviver às investidas do Estado por disporem de mais poder econômico e, à medida que essas investidas lograram eliminar os "pequenos empresários" do crime, tornaram-se oligopólios, já que foram os únicos que conseguiram sobreviver.

Isso deu a esses grupos a possibilidade de aumentar preços e a pouca competitividade dos mercados ilegais fez com que tais grupos conseguissem lucros imensos. Esses lucros foram justamente utilizados para aumentar a influência econômica, política e social do crime organizado. Quanto mais dinheiro disponível, mais corrupção é possível.

Retornando agora ao foco do debate das políticas sociais, notamos que o efeito mais perigoso e perverso dessas políticas de segurismo interno é uma completa deslegitimação do Estado frente aos chamados excluídos. O fato de que o único aspecto do Estado que essas coletividades conhecem é a repressão policial e o sentimento de criminalização de toda a coletividade faz com que esses cidadãos vejam no Estado um inimigo e os criminosos, que vem da mesma coletividade que eles, sejam vistos como aliados.

Tal sentimento é muito bem expresso em diversas músicas de rap nacional, entre as quais destacamos "Rolê na Vila" do conjunto RZO e "Noites de Bagdá" do conjunto A286. Citamos a primeira:

pois eu acho assim minha vivência trouxe ponto
e vou além também
mas não muito pois pressinto a lei
respeito,
aprendi com os mais velhos do peito
no ganha pão, colei com Véio Badu
picadilha de responsa é sem flagrante
veja ali

No referido texto temos a dita visão do Estado (a lei) enquanto inimigo, aquele cuja única função é dificultar a vida do eu lírico, e temos também o crime

(picadilha é uma expressão para tráfico) como o sustento do eu lírico.

Isso dá ao crime organizado o controle de regiões inteiras, controle esse legitimado pela população que vê no crime mais segurança do que no próprio Estado, sendo esse fenômeno consequência direta das políticas do próprio Estado.

Lembremos que o cerne da teoria do Estado moderna, conforme a larga maioria dos teóricos, é a legitimação da autoridade do Estado a partir de sua capacidade de administrar a justiça e os serviços públicos. O Estado é aceito e respeitado pelas populações, pois elas veem nele um ente que provê condições de vida, infraestrutura, segurança e oportunidades.

Por isso quando temos regiões urbanas inteiras excluídas, já que uma característica do fenômeno da exclusão, como aponta Zaffaroni, é a localização e a concentração geográfica dos excluídos em determinadas áreas do perímetro urbano (as favelas latino-americanas, os guetos estadunidenses, as regiões de moradia precária dos imigrantes na Europa) o problema se aprofunda.

Em tais regiões as atividades que legitimariam o Estado não estão presentes, tais como os serviços básicos (educação, saúde, saneamento, etc.) ou a presença de órgãos públicos de assistência aos cidadãos. A única face do Estado que essas pessoas conhecem é uma polícia truculenta, que tende a criminalizar todos os membros daquela coletividade.

Isso causa uma desconfiança em relação aos agentes públicos e a própria exclusão da legitimidade do Estado e portanto de todo o seu arcabouço jurídico. Tal fenômeno é descrito com perfeição na obra do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, *Notas sobre Pasárgada*.

Esse vácuo de ordem é preenchido pelo crime organizado, cujos recursos financeiros e força armada fazem com que este assuma o papel de um Estado. O crime administra justiça, dá auxílio material e proteção a essas populações. A consequência disso é uma conivência e cumplicidade imposta pelo crime a essas populações.

VI. Considerações Finais: O Crime Organizado como Brecha na Democracia

Depois de fazermos todas essas análises acreditamos ser possível colocar algumas questões mais profundas relacionadas com o fenômenos do crime organizado como um todo e relacionando-o à própria idéia de Estado.

Fazendo um apanhado das causas que enumeramos como causadoras do crescimento e inédito grau de poder a que chegaram as organizações criminosas ponderamos se o crime organizado se trata apenas de um problema criminal, pensamos que não.

Como dito no início desse artigo, não pretendemos, em tão pequeno espaço, dar soluções, mas apenas levantarmos questionamentos. Acreditamos ser apropriado colocar um questionamento maior após a análise dos três pontos que levantamos, isso porque é claro para nós existir uma profunda relação entre as causas do crescimento da criminalidade organizada nos três distintos aspectos que apresentamos.

Quando falamos da falta de controles sociais sobre as transações econômicas, da falta de transparência no Estado, de uma subcultura de corrupção nos poderes do Estado, de exclusão social e de políticas criminais com tendências a violações dos direitos humanos, falamos de uma mesma concepção de Estado e sociedade que nos parece ser a própria causa do crescimento do crime organizado.

O modelo de Estado que é proposto pelo pensamento neoliberal, o Estado que se abstém de interferir nos problemas da sociedade, o Estado que não exerce controles sobre a economia e o Estado cuja única resposta a problemas sociais é a criminalização e a repressão policial é o responsável pelo poder das organizações criminosas.

Isso porque o crime organizado nada mais é do que a mais extrema e gritante forma de privatização do poder, capturando as esferas da economia e da política e até mesmo a atuação do próprio Estado como titular de poder. Essa captura só pode ocorrer quando inexiste um Estado presente em todos os aspectos, quem cria o vácuo de poder que as organizações criminosas vem a preencher é o Estado quando se omite em certas funções.

Quando o Estado deixa de administrar cidadania à população, ou seja, de prover as condições para que a população tenha acesso tanto aos serviços básicos que garantem o mínimo de qualidade de vida quanto a oportunidades para o pleno desenvolvimento de suas aspirações, ele perde a legitimidade. E essa legitimidade fica em aberto, podendo ser obtida por qualquer um que proveja para essas populações o mínimo que seja.

Da mesma forma, quando o Estado deixa de exercer um controle sobre a economia, abre espaço para controles privados, controles esses que serão estabelecidos por aqueles que dispuserem de mais recursos para tanto, que muitas vezes são recursos que provêm de atividades ilegais.

Assim a última ponderação que desejamos fazer aos leitores é essa, que o crescimento da criminalidade organizada é na verdade consequência de uma brecha aberta na própria democracia, no Estado democrático. Tal brecha é constituída pela falta de controle democrático sobre diversas áreas da vida social (notadamente a economia e os poderes do Estado), a falta de uma cultura política publicista e democrática e a falta de democracia material, de garantia a todos os cidadãos de seus direitos individuais e coletivos.

Por isso, combater o crime organizado deve passar obrigatoriamente pela recuperação da idéia de cidadania, do direito de todos as condições básicas de vida e as oportunidades. Pela recuperação da natureza de *res publica* do Estado, a capacidade e a possibilidade dos cidadãos participarem enquanto fiscais das atividades estatais e enquanto formuladores das políticas públicas necessárias para melhorias na sua coletividade.

Enquanto subsistir essa brecha, esse vácuo de poder do Estado, o crime organizado será um fenômeno dificílimo, senão impossível de se vencer pois ele contará com todas as condições necessárias ao seu crescimento e manutenção.

Referências Bibliográficas:

COLEMAN, James William. *The criminal elite.* 5 ed. Nova York: Worth Publishers, 2002.

GARCIA DE PAZ, Maria Isabel Sánchez. *Función político-criminal del delito de asociación para delinquir: desde el derecho penal político hasta la lucha contra el crimen organizado*. Disponível em <http://www.cienciaspenales.net>. Acesso em 31 de março de 2010.

MARTÍNEZ, Osvaldo. *La compleja muerte del neoliberalismo*. Havana: Editora de Ciencias Sociales, 2007.

PRADO JUNIOR, Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

RODRÍGUEZ, Laura Zuñiga. Criminalidad organizada, derecho penal y sociedad. Apuntes para el análisis. *El desafio de la criminalidad organizada*. Granada: Editorial Comares, 2006.

SAVIANO, Roberto. Gomorra. Milão: Arnoldo Mondadori Editora, 2006.

WESTLEY, William. *Violence and the police*. Cambridge: MIT Press, 1970.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracy against capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Globalización y crimen organizado*. Disponível em <http://www.cienciaspenales.net>. Acesso em 31 de março de 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada", in Souto, Claudio e Falcão, Joaquim (org.), *Sociologia e Direito*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1980.

REDE SOCIAL DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS. *O combate à impunidade no Estado do Espírito Santo*. Disponível em http://www.social.org.br/ relatorio2004/ relatorio018.htm>. Acesso em 9 de agosto de 2010.

Maurício Santo Matar é graduando em Direito pela USP.
E-mail:ms_matar@hotmail.com

A Memória Como Forma de Justiça no Pensamento de Paul Ricoeur e Tzvetan Todorov

Rita Mattar

Resumo:

O artigo procura mostrar que a memória não se confunde com a história, ainda que ambas resguardem em comum a problemática da representação de um objeto ausente. Diante desta distinção, procura evidenciar a força e a fragilidade específicas da memória, ambas se realizando num plano eminentemente político, no qual se entrevê uma clara dimensão moral, preocupada não apenas com a busca da verdade, mas com o uso a ser feito de uma dada narrativa memorial. É esta segunda dimensão prática que, abrindo espaço para a analogia e generalização, procura resgatar o discurso memorial de seu ponto de partida multiculturalista. Apresenta-se assim uma via de universalização do particular que supera a mera afirmação identitária por meio da forma específica de memória que Todorov chama *justiça*.

Palavras-chave: Memória, história, dever de memória, abuso da memória, justiça.

I. Introdução

Atualmente, não são poucos os historiadores europeus que concentram sua atenção no que convencionou-se chamar de *tirania da história*. Para alguns deles, o século XXI, ainda sob a sombra do século anterior, procura expurgar seu passado pela rememoração incessante de seus crimes e atrocidades. Do justo dever de memória à culpabilização desmesurada e estéril há um vasto gradiente de posicionamentos e formas de entender este processo, mas parece certo que a Europa pós-guerra fria assiste, desde a década de 90, a um fenômeno encarado pelos historiadores como uma explosão das políticas de memória. Monumentos, memoriais, feriados nacionais, nomes de ruas, parques e escolas são algumas dessas políticas que ganham um lugar crescente na agenda de países europeus, visando a atender às demandas de ex-combatentes de guerras diversas, imigrantes, minorias religiosas ou raciais e tantos outros grupos que integram as sociedades europeias[1] e reivindicam o reconhecimento e a celebração do seu passado.

É certo que a memória, como meio de construção identitária, data de muito antes de nossos dias e figura entre os elementos constitutivos do conceito de *nação*. Embora traços da preocupação do homem com o fenômeno da memória possam ser encontrados já na filosofia grega antiga, e apesar da enorme importância acordada à memória tanto no pensamento clássico quanto no medieval[2] , é na era contemporânea que a ideia de memória se delimita e ganha os contornos que hoje conhecemos, como objeto de políticas nacionais – e atualmente internacionais – e fonte formadora e transformadora do imaginário coletivo. É desta concepção de memória que trata o presente artigo e de sua manifestação na Europa nos últimos vinte anos.

Em 1882, em seu famoso discurso "O que é uma nação?" proferido na Sorbonne, Ernest Renan aponta como principais elementos constitutivos de uma nação o passado compartilhado e o desejo de alguns homens de viverem

---

1 O paralelo com o caso brasileiro e, mais amplamente, latino-americano, no contexto de saída de regimes militares e acerto de contas com as violações aos direitos humanos neles cometidas, embora pertinente, não será traçado, sob o risco de imprecisões que este artigo não poderia sanar. Trata-se, com efeito, de momentos diversos do processo de construção memorialística, e muito do que se segue é específico do contexto europeu na medida em que neste, diferentemente da realidade brasileira, o debate acerca da memória de eventos traumáticos atingiu um grau de desenvolvimento em que a abertura a usos ideológicos traz novas problemáticas à discussão, de todo estrangeiras ao que hoje vivemos no Brasil.

2 Os retóricos latinos, para quem a lembrança não consistia apenas em evocar o passado, mas em efetuar saberes aprendidos, arrumados num espaço mental, nomeavam os processos mnemotécnicos de associação de lembranças a lugares de ars memoriae - a eles Pierre Nora deve o nome de sua famosa obra sobre a República francesa *Les Lieux de mémoire*. A ideia da memória como uma arte constituiu uma tradição que se estende pela Idade Média e cuja força somente será questionada pela introdução da noção de método por filósofos da Modernidade.

juntos, fazendo valer a herança a todos comum. Para além de uma raça, uma língua, de interesses compartilhados ou mesmo de aspectos geográficos, o que forma uma nação, diz Renan, é um passado heroico, grandes homens, a glória de nossos ancestrais. São esses os elementos que compõem uma ideia nacional (RENAN, 1882). Ora, o que vemos em nossos dias é um progressivo desfalecimento do conceito clássico de nação, tal como forjado pelos ideais da Revolução Francesa, e a dissolução de fronteiras nacionais. Diversas nações em um só país, diversos países integrando uma mesma comunidade, vive-se hoje uma insuficiência do discurso republicano clássico, centralizador e unificado, frente à mundialização cultural, política e econômica (STORA, 2007, p.47).

Curiosamente, é neste contexto de universalização de referências que a memória ganha espaço e se desenvolve como elemento de coesão, não mais de uma nação, mas de pequenos grupos. A memória se particulariza e se torna plural, havendo tantas memórias quanto grupos delas portadoras (NORA, 1997, p.24). A busca pelas próprias origens e a revalorização étnico-cultural se tornam elementos recorrentes numa Europa pós-colonialista, descentralizada e que assiste ao aumento da parcela de imigrantes em sua população.

Dentre os motivos que levam a este recrudescimento memorial, há quem aponte o fim da guerra fria como elemento central nesta nova direção que tomaram as políticas de memória. A crise mundial das ideologias coletivas, marcada pela queda do mudo de Berlim em 1989 e o fim da União Soviética em 1991, provocou um questionamento do marxismo e, em seguida, das ideologias nascidas do processo de descolonização, como o terceiro-mundismo (STORA, 2007, p.40) O fim da aceitação massiva de uma concepção materialista da história coincide com o fortalecimento de análises multiculturalistas, incapazes de oferecer uma noção de história que encadeie todos os tempos sob um único denominador comum. Em outras palavras, vivemos hoje uma crise das grandes narrativas. Mais ainda, para além de uma incredulidade em relação às meta-narrativas em razão do multiculturalismo, o que hoje vemos é o fim inclusive das próprias narrativas nacionais (GUILLEBAUD, 2006, p.69)

Esse contexto de crise da política leva ao que Benjamin Stora chama de *tribalização do político*, isto é, um encerramento dos indivíduos na esfera privada, um refúgio no passado e, portanto, na memória. "Em face da ausência de um grande projeto político mobilizador, assiste-se ao encerramento em comunidades religiosas, culturais ou étnicas" (STORA, 2007: p. 40). Enquanto os anos 50 a 80 viram grupos sociais e intelectuais se posicionarem ativamente criticando o Estado, hoje vemos esses grupos se apresentarem essencialmente como vítimas

e demandarem do Estado o reconhecimento da sua dor. E o principal efeito desta transformação é o desenvolvimento, em todo o mundo, de fenômenos de memória.

É neste contexto de crescimento da demanda de grupos organizados em torno do reconhecimento de seu passado que se fala em *dever* de memória, contrapartida do direito à memória. As discussões em torno do assunto são diversas, na medida em que vão desde a legitimidade de tal direito até à melhor forma de implementação deste. Em 1990 a lei Gayssot, sobre crimes contra a humanidade, gerou na França um acalorado debate, ao punir elucubrações negacionistas a respeito do genocídio judaico. Historiadores de todas as posições se opuseram ao que então chamavam de *sequestro* da história pela memória. Segundo eles, não caberia ao direito, cedendo às pressões políticas de grupos organizados, ditar os limites do estudo histórico[3].

Na introdução de sua mais famosa obra, *Les Lieux de mémoire*, o historiador francês Pierre Nora traça a distinção fundamental entre história e memória, ponto de partida para este artigo. Segundo o autor, enquanto a história seria a reconstrução sempre problemática e incompleta daquilo que já não existe, isto é, uma representação do passado, a memória seria um fenômeno sempre atual, ligado a um eterno presente, aberto à dialética da lembrança e da amnésia e, por isso, vulnerável a utilizações e manipulações diversas. Por ser afetiva, a memória é maleável, e se apega aos detalhes que lhe confortam, ao passo que à história caberia o papel analítico do discurso crítico. Operação intelectual e laicizante, a história pertence a todos e a ninguém e a isso deve sua vocação universal, ao passo que a memória é, por natureza, coletiva e individual. Se esta procura estabelecer um relato perfeito e absoluto, aquela não pode reconhecer nada além do relativo (NORA, 1997, p.25) É certo que uma e outra compartilham a problemática central de representação de um objeto ausente, mas a maneira como cada uma delas procura sanar este problema as distancia, se não em seu ponto de partida, ao menos nos objetivos perseguidos.

É a partir desta distinção fundamental, temperada com a constatação incontornável de Paul Ricoeur, de que a memória é a matriz da história, guardiã da problemática da relação representativa do próprio presente no passado (RICOEUR, 2000, p. 106) que devemos nos perguntar em que medida podemos falar em dever de memória, e em relação a quais eventos este deve ser evocado. A questão do modo de implementação deste dever, assim como da pertinência da

---

3 Ver *Des Lois historiques aux Lois mémorielles: 19 historiens français pour la liberté de l'histoire de Dina Khapaeva*, In: Le Banquet, n. 24, fevereiro 2007.

contribuição jurídica nesta tarefa, embora de enorme relevância, não será aqui abordada, senão muito superficialmente. O que se procurará fazer, neste breve artigo, é primeiramente entender em que medida a concepção do passado se articula com a nossa visão do próprio presente e se projeta em direção ao futuro. Em seguida se buscará, por meio da análise proposta por Ricoeur de dois ensaios de Freud, identificar traços patológicos na formação da memória do indivíduo e tentar transpô-las para o debate público. A leitura aproximativa de Ricoeur e Tzvetan Todorov, fio condutor de todo o texto, nos ajudará a dar o passo seguinte, em direção à delimitação do dever de memória, abrindo o caminho para a discussão final, de saber quando o exercício deste dever pode constituir abuso.

II. Uma Questão de Projeto

Em um de seus ensaios sobre o revisionismo, Pierre Vidal-Naquet chama a atenção para a tentadora, porém duvidosa tendência que tem o historiador de escrever a história como uma tragédia clássica, cujo desfecho é antecipadamente conhecido. A colocação é particularmente pertinente ao tema, dada a forte carga emotiva que costuma acompanhar estudos sobre o genocídio judaico. De um lado e de outro não faltam os que expliquem o holocausto por meio de suposições com pouca ou nenhuma fundamentação histórica. Que as câmaras de gás nunca existiram, ou que o extermínio massivo dos judeus, e apenas deles, tenha sido um projeto pré-configurado por Hitler desde 1919 são afirmações que se situam, diz o historiador, todas as duas, para além do processo histórico, encerradas em si mesmas e erigidas sobre uma estrutura mítica (VIDAL-NAQUET, 1987, p.141) A metodologia da construção histórica constitui uma questão muito mais complexa do que se pretende um artigo como este, mas a dificuldade apresentada por Vidal-Naquet abre espaço para uma discussão que se situa menos no plano da história e mais na intersecção deste com o discurso memorialístico.

A concepção humana da história deve ser entendida como parte de um processo mais amplo de compreensão do tempo, enquanto fenômeno linear. É porque concebemos o tempo como uma linha reta, no lugar de tomá-lo por uma curva, que a história figura diante de nossos olhos como uma flecha, "ela se enraíza em uma memória e se organiza em torno de um projeto" (GUILLEBAUD, 2006, p.47). Por trás desta noção temporal se encontra, é inegável, a ideia de progresso, isto é, de que o tempo caminha em direção a algo.

Disso decorre a tentação, de que fala Vidal-Naquet, de encontrarmos razões dentro do passado que confirmem uma determinada concepção presente.

Ora, se esta concepção se altera, não surpreende que também a leitura que fazemos da história se altere. Assim o diz Jean-Claude Guillebaud, ao afirmar que "nossa relação com o passado é largamente determinada por nossa visão do futuro; ela é sempre renegociável e reformável". Em outras palavras, "é sempre à luz de um projeto coletivo [...] que uma sociedade aprende a ler – ou a reler diferentemente – sua própria história" (GUILLEBAUD, 2006, p.48). Também por isso Ricoeur chama atenção para o fato de que é o próprio presente que se representa no passado.

Embora todas estas constatações valham tanto para a história, enquanto ciência humana, quanto para a memória, é no plano memorialístico que melhor podemos identificar a influência de um projeto coletivo na leitura do passado, dadas as características de maior maleabilidade desta em comparação com a história, tal como nos mostra Pierre Nora. A mobilização da memória é particularmente propícia à busca de uma reivindicação identitária e é por isso que a fragilidade da memória, enquanto objeto de manipulação[4] , deve ser entendida no contexto da problemática da identidade (RICOEUR, 2000, p.98), temática a ser abordada na próxima seção, quando falarmos em herança da violência fundadora.

Para Guillebaud, a explicação da explosão de memória que hoje vive a Europa passa necessariamente pela constatação de uma descrença no futuro. Uma crise política, nos termos daquela descrita por Benjamin Stora, e o questionamento implacável da própria ideia de progresso leva o homem contemporâneo à ruptura com a perspectiva de um futuro qualquer. E a renúncia deste implica, fatalmente, a ruptura com o tempo retilíneo, sobre o qual toda a concepção ocidental de história se ergue e do qual toma de empréstimo seu sentido. "É este desfacelamento silencioso da nossa representação do futuro que governa, de agora em diante, nossa relação com o passado, com a tradição, com a memória coletiva" (GUILLEBAUD, 2006, p.54). Em outras palavras, se nos voltamos para o passado memorial de maneira quase obsessiva, é porque nada esperamos do futuro. E hesitamos de maneira doentia, diz o historiador, entre uma glorificação retrospectiva e uma repetição desolada.

m seu livro *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Paul Ricoeur propõe a interpretação e aproximação de dois ensaios de Freud e sua transposição para o plano coletivo, como maneira de encarar a memória primeiramente sob uma perspectiva patológica para, num segundo momento, explorar as possibilidades de superação que se apresentam a uma sociedade.

---

4 O termo manipulação, tal como usado por Paul Ricoeur, não sugere a priori um uso ideológico da memória. Ele é utilizado antes para sublinhar uma diferença entre aquele que provoca a lembrança e aquele que de fato a tem. A possibilidade deste uso ideológico aparece na obra de Ricoeur como uma das formas de memória manipulada, a saber, o abuso da memória, mas não a única.

III. Trabalho de Memória e Trabalho de Luto

Em sua leitura de *Rememoração, repetição e perlaboração*[5] , Ricoeur explicita a repetição, por parte do paciente, de uma lembrança recalcada, traduzida em forma de ação. "O paciente não reproduz (o fato esquecido) sob a forma de lembrança, mas sob a forma de ação: ele o repete sem evidentemente saber que o faz" (FREUD, 1914, p.1684). A compulsão de repetição encontra nas resistências do recalcamento um obstáculo ao trabalho de interpretação e à continuação da análise. Face ao diagnóstico, Freud faz duas proposições, uma voltada ao analista, e outra ao paciente. Àquele, aconselha paciência para com as repetições supervenientes sob o abrigo da transferência, dado que esta criaria uma espécie de terreno intermediário entre a patologia e a vida real, arena onde a compulsão estaria autorizada a se manifestar livremente. Ao paciente, por sua vez, cabe encontrar a coragem de fixar sua atenção sobre as suas manifestações mórbidas, não mais considerando sua doença como algo de desprezível, mas encarando-a como um adversário digno de estima, como uma parte de seu próprio ser, fundada em motivos importantes e da qual poderá extrair valiosos ensinamentos para sua vida posterior (FREUD, 1914, p.1686).

A ideia central nestes dois conselhos, ressalta Ricoeur, é a de *trabalho*, que sublinha não apenas o caráter dinâmico do processo, mas a colaboração que o permeia. O trabalho de rememoração se opõe à compulsão de repetição.

Já ao abordar *Luto e melancolia*[6] , Ricoeur aponta que é a propensão do luto à melancolia e a dificuldade daquele de se subtrair desta terrível neurose, que devem suscitar nossas reflexões posteriores sobre a patologia da memória coletiva e sobre as perspectivas terapêuticas abertas. Sendo o luto a reação à perda de uma pessoa amada, ou de uma abstração erigida em substituição desta pessoa, como a pátria, a liberdade, um ideal, a primeira questão que se coloca o analista é a de saber por que, em alguns pacientes, em lugar do luto, vê-se surgir a melancolia.

No trabalho de luto, o exame da realidade mostra que o objeto amado deixou de existir e demanda que a libido abandone suas relações com ele. Contra esta demanda surge uma resistência naturalíssima, pois sabemos que o homem não abandona de bom grado nenhuma das posições da sua libido, ainda que já tenha encontrado para ela uma substituição. [...] O normal é que o respeito à realidade vença (FREUD, 1915, p.274).

---

5 ERINNERN, *Wiederholen und Ducharbeiten,* In: Gesammelte Werke, t. X, Francofort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, 1913-1917, pp. 126-136.
6 *Trauer und Melancholie*, In: Gesammelte Werke, t. X, op. cit.

Em outras palavras, o trabalho de luto consiste precisamente na realização em detalhe de cada uma das ordens ditadas pela realidade. O que faz do luto um processo normal, em oposição à melancolia, é o fato de que, uma vez concluído o processo, o ego se encontra novamente livre e desinibido. É neste ponto que Ricoeur explicita a aproximação proposta entre o trabalho de luto e trabalho de rememoração. Assim como, no lugar de se lembrar, o paciente age, no lugar do luto, assume a melancolia.

Outro aspecto importante é o fato de que a melancolia se caracteriza psiquicamente por um estado de ânimo profundamente penoso, a cessação do interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade e a diminuição dos sentimentos de auto-estima a ponto de encontrar expressão em autorrecriminação e autoenvilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição. Este quadro torna-se um pouco mais inteligível quando consideramos que, com uma única exceção, os mesmos traços são encontrados no luto. A perturbação da autoestima está ausente no luto; afora isso, porém, as características são as mesmas (FREUD, 1915, p.276).

Ora, esta descrença no próprio ego em muito se assemelha ao abandono do futuro que a sociedade contemporânea apresenta, em sua obsessão por seu passado memorial e recusa à realização de um trabalho de memória reflexivo, composto não apenas pelo pensamento crítico, mas atento também para a noção de construção conjunta que tal exercício abriga. Neste sentido, a distinção proposta por Ricoeur entre *rememoração* por um lado e *memorização* por outro é esclarecedora: enquanto esta se caracteriza pela economia com que se limita a reter informações, abreviando o caminho do aprendizado, aquela agrega a reflexão ao seu processo.

Buscando então uma equivalência entre as situações patológicas descritas e a memória coletiva, Ricoeur propõe a seguinte diferenciação: enquanto a *memória-repetição* se caracteriza pelo excesso de evocações do passado ou pela ausência delas (*trop ou trop peu de mémoire*) e pela resistência à crítica, a *memória-lembrança* é fundamentalmente crítica. É por meio desta última que o trabalho de luto, bem como o trabalho de rememoração, se faz possível, e mais uma vez Ricoeur nos lembra da importância da colaboração entre analista e paciente neste trabalho, pois a transposição da esfera particular para a coletiva o faz sugerir que "os transtornos enfocados não são apenas sofridos, mas que *somos responsáveis por eles*, o que é comprovado pelos conselhos terapêuticos que acompanham a perlaboração" (RICOEUR, 2000, p.97, grifo nosso) A deturpação perversa deste trabalho em que o luto se une à rememoração pode

aparecer sob a forma daquilo que o autor chama de abuso da memória, a ser abordado na seção final deste artigo[7].

IV. Dever de Memória

Estudos sobre a memória frequentemente dedicam uma linha à personagem borgeana de Irineo Funnes. Com efeito, Funnes, aquele que nada esquecia, sendo capaz de passar todo o dia a se lembrar do dia anterior, revivendo em tempo real cada detalhe do passado, atua nestes estudos como um contraponto à imperfeita seletividade da memória humana. O próprio Borges aponta a excepcionalidade de sua personagem ao colocar, nas palavras do narrador, a seguinte impressão: "Havia aprendido sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, contudo, que não era muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funnes não havia senão pormenores, quase imediatos" (BORGES, 1942, p.125).

Aprendemos com Borges que não apenas pensar, mas também viver, implica algum esquecimento, e o confinamento de Funnes, bem como sua prostração, é a prova de que uma memória absoluta é de todo incompatível com a vida. Freud nos ensina, contudo, que a compulsão de repetição advém de uma lembrança recalcada e que a libertação do ego passa pelo trabalho de rememoração. Está claro que não há incompatibilidade entre uma lição e outra. O que nos falta é entender em que medida a memória (coletiva) é necessária à vida de uma sociedade e quando ela se torna nociva. Em outras palavras, em que constitui o dever de memória e quando este pode se tornar abuso da memória[8].

A esse respeito, Tzvetan Todorov aponta em seu ensaio *Les abus de la mémoire* algumas distinções fundamentalmente esclarecedoras, a primeira delas dizendo respeito justamente ao fato de que o resgate do passado, exercício essencial a toda sociedade, não deve contudo se confundir com o uso que dele se fará. "É supérfluo, diz o autor, se perguntar se se deve conhecer a verdade sobre o passado: a resposta, aqui, é sempre afirmativa. O mesmo não se pode dizer,

---

7 A esse respeito, é preciso dizer que Ricoeur foi duramente criticado por ter "abandonado o dever de memória". Para mais informações sobre o tema, ver: BADIOU, *Le sujet supposé chrétien de Paul Ricoeur*. À propos de La mémoire, l'histoire, l'oublie, In: *Élucidation*, n. 6-7, Éditions Navarin: 2003 e F. Dosse *Travail et devoir de mémoire chez Paul Ricoeur*, In *La mémoire, pour quoi faire?*, Paris, Éditions de l'atelier: 2006.

8 Poderíamos também falar, de maneira análoga e complementar, de abuso do esquecimento, como contrapartida igualmente patológica ao abuso da memória, mas este tema foi deixado de lado, em virtude das imprecisões que uma abordagem pouco cuidadosa poderia cometer ao comparar deliberadamente um e outro abusos sem se ater também diferenças, o que ultrapassaria o objetivo aqui assumido.

no entanto, dos objetivos que se buscará atingir com a ajuda desta lembrança do passado" (TODOROV, 1995, p.49).

Não muito diversa é a intenção de Ricoeur ao lançar mão de categorias weberianas de racionalidade segundo um fim (*Zweckationalität*), em oposição à de racionalidade segundo um valor (*Wertrationalität*) em paralelo com a "razão comunicacional" e "razão estratégica" de que fala Habermas (RICOEUR, 2000, p.97). É neste ponto de sua análise que o filósofo francês admite o estudo do uso ideológico da memória manipulada, admitindo que este encontra justamente na função seletiva da memória a ocasião e os meios de uma estratégia ardilosa.

Contudo, apresentando uma segunda distinção fundamental, Todorov nos mostra com clareza que, sendo a seletividade um traço constitutivo da memória, o que torna a memória manipulada especialmente ultrajante, e neste ponto ele se refere particularmente ao controle do passado pelo aparato estatal dos totalitarismos do século XX, não é o fato de estes regimes escolherem certos eventos do passado em detrimento de outros para integrar seu discurso histórico, mas sim o direito ao qual se arrogam de controlar a *escolha* destes elementos a serem retidos. A cada um, diz o autor, deve ser garantido o direito de buscar a verdade dos fatos sem sofrer punições por não aceitar a versão oficial do passado e, se esta é uma das garantias de um regime democrático, conclui, a assunção da inegabilidade de um evento qualquer - seja ele um crime contra a humanidade ou outro acontecimento do passado - não deve ser assegurada por uma lei, ainda que as intenções desta sejam boas. Não cabe ao Estado proibir ou permitir que cada indivíduo ou grupo da sociedade conheça e faça com que conheçam seu passado, dado que este é um direito indisponível e leis como a Gayssot são despropositadas na medida em que procuram ditar a História.

O direito à memória é assumido, pois, como um ponto de partida e, embora muito se tenha feito no sentido de demonstrar a legitimidade de tal direito, a clareza do argumento de Todorov parece suficiente para os propósitos deste artigo. No entanto, a prova da realidade nos mostra que, longe de ser um ponto pacífico nas sociedades, a questão memorial é tão mais complicada quanto diversos podem ser os discursos construídos em torno de um mesmo evento, e a existência de mais de um grupo afetado por um mesmo conflito pode abrir espaço para o que chamamos de guerra de memória[9]. Embora este conflito entre

---

9 Benjamin Stora trabalha este conceito em seu livro *Les guerres des mémoires*, no qual aborda mais especificamente o caso francês da guerra da Argélia (1954-62). Outros exemplos no entanto, podem ser citados, como a questão do genocídio armênio pelos turcos (1915).

memórias agregue diversos fatores, e nenhum deles baste para atender sozinho à necessidade de pacificação, proponho aqui a abordagem de um destes aspectos, resultante de leitura aproximativa das análises de Todorov e Ricoeur: trata-se de saber quando o *direito* à memória se converte em *dever* de memória[10].

Se Todorov nos mostra claramente que a todos deve ser permitido resgatar o passado, bem como analisar livremente os critérios norteadores da seletividade memorial, não podemos contudo concluir que todos temos o dever de sempre fazê-lo. Afinal, o recalcamento de uma lembrança traumática parece igualmente legítimo, tanto mais porque recalcá-la não se trata, parece-nos, de uma *opção* deliberada daquele que viveu a experiência. A conclusão, a meu ver errônea e precipitada, que poderíamos tirar deste aparente conflito é de que, ainda que tenhamos direito à memória, o dever de fazê-la é facultativo, e cabe ao discernimento de cada um, ou de cada grupo, decidir quando dispor deste direito, realizando-o ativamente.

Aqui dois esclarecimentos se fazem necessários. O primeiro deles diz respeito à diferença fundamental, até este ponto negligenciada, entre a esfera individual e o plano coletivo. A decisão de não reviver diariamente os horrores de um acontecimento traumático deve caber a cada pessoa individualmente, e isto se torna evidente pelas palavras de Todorov:

> O resgate do passado é indispensável; isso não quer dizer que o passado deve reger o presente, é este, ao contrário, que faz do passado o uso que quer. Haveria uma infinita crueldade em relembrar incessantemente a alguém os eventos mais dolorosos de seu passado; o direito ao esquecimento existe também (TODOROV, 1995, p.24).

E para melhor ilustrar aquilo que defende, o autor evoca o exemplo de Euphrosinia Kersnovskaia, que, após doze anos passados em um *goulag* soviético, termina o relato de sua experiência se perguntando se não seria melhor que tudo aquilo vivido caísse em esquecimento.

---

10 A esse respeito, é preciso dizer que leituras diversas entendem o dever de memória como sendo anterior ao direito de memória. Segundo esta compreensão, o dever de um Estado de reconhecer seu passado não asseguraria necessariamente a cada indivíduo o direito a tal reconhecimento. A divergência entre uma visão e outra reside, a meu ver, em uma confusão. Trata-se de saber a quem cabe o dever de memória, se ao Estado ou aos cidadãos. É certo que Todorov foca sua passagem de direito em dever no indivíduo, e mais especificamente no indivíduo dono da memória. Mas não me parece incompatível com a sua posição que aqueles portadores do dever de memória sejam abrigados por um direito exigível frente ao Estado. Tampouco me parece que Todorov negue a participação estatal em políticas de memória apenas por assumir como ponto de partida destas a contribuição individual.

Sem dúvida, parece-nos perfeitamente compreensível a recusa de grande parte dos sobreviventes de experiências concentracionárias, assim como de outras situações degradantes, como a tortura, em falar de suas vivências. No entanto, a consideração da patologia individual numa escala coletiva parece apresentar uma demanda diversa, que pode ser melhor compreendida pelas ideias de trabalho de rememoração e trabalho de luto, tal como apresentadas por Ricoeur. Não por acaso este sublinha a importância da cooperação no processo de análise, aconselhando não apenas o paciente, mas também o analista. Em uma passagem de seu texto acima citada ele explicita esta interação ao afirmar que somos todos responsáveis pelos problemas encontrados no processo de perlaboração, e que a experiência analítica se encontra precisamente na articulação do lado ativo, aquele que exercita a memória, de seu lado passivo. Neste sentido, Ricoeur afirma que é sobretudo no plano da memória coletiva que a coincidência entre trabalho de luto e trabalho de rememoração faz todo seu sentido (RICOEUR, 2000, p.96)

A passagem para a esfera coletiva deve ser entendida a partir da bipolaridade que há entre identidade pessoal e identidade comunitária. A relação fundamental da história com a violência, isto é, a existência de conflitos na formação da sociedade[11], faz com que sejamos, desde sempre, confrontados com a ideia de *perda*. "A glória de uns foi a humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração do outro. Assim se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem cura" (RICOEUR, 2000, p.99).

Para falarmos do plano coletivo, devemos considerar ainda um novo elemento, ausente nas ideias de trabalho de rememoração e trabalho de luto. Trata-se da ideia de imperatividade. A noção de dever de memória, portadora desta imperatividade, estaria, neste caso, duplamente caracterizada: de um lado, o dever se impõe de fora ao desejo e, por outro, exerce uma pressão interna, sentida subjetivamente como obrigação. Ora, a reunião destes dois traços se dá, ao menos da maneira menos discutível, na ideia de *justiça*, objeto da próxima seção. É neste sentido que podemos já adiantar que nem todas as formas de memória são objeto do dever, mas tão somente aquelas ditas justas.

O segundo esclarecimento que me parece fundamental se encontra na questão de saber para quais acontecimentos a memória se apresenta como um dever. Neste ponto, Todorov é claro ao dizer que "quando os eventos vividos por um indivíduo ou por um grupo são de *natureza excepcional ou trágica*, este

11 Ricoeur adota uma análise hobbesiana da violência como inerente à própria origem da sociedade, o que constituiria, para ele, uma herança que se estende até os dias de hoje. A despeito de quaisquer ressalvas que esta concepção possa merecer, acredito que a ideia da perda como um elemento constante e comum a toda sociedade, e, consequentemente, a ideia de um trabalho de luto que se faz necessário para cada perda, se mantêm relevantes.

direito torna-se um dever: o de se lembrar e de testemunhar" (TODOROV, 1995, p.16, grifo nosso). O mesmo pode ser extraído da leitura que Ricoeur faz da teoria freudiana, nos dois ensaios em questão. Se no primeiro deles o tema é justamente a lembrança de um acontecimento traumático que, recalcada, passa a ser traduzida na forma de ação, comprometendo o ego e condenando-o à repetição, no segundo temos como ponto de partida a perda de um objeto amado. Parece claro que este acontecimento seja traumático em alguma medida, assim como o é o acontecimento cuja lembrança se recalca. É neste tipo de situação, afirma Todorov, em que a vida perde para a morte, que a memória deve ganhar ao combater o aniquilamento[12] (TODOROV, 1995, p.16).

V. A Memória Como Justiça

Já vimos que, se o direito à memória deve ser garantido a todos, dado que o resgate do passado e a busca pela verdade dos fatos são exercícios fundamentais, o dever[13] de memória não se apresenta como a contrapartida necessária a todo e qualquer caso, mas somente àqueles decorrentes dos esclarecimentos apresentados acima. No entanto, uma última dificuldade se apresenta. Sabemos que, ainda que na esfera unicamente pública, e no que tange a acontecimentos indubitavelmente traumáticos, alguns usos da memória podem servir a propósitos espúrios de vingança e revanchismo[14]. Uma vez estabelecida à legitimidade do direito à memória, bem como a necessidade de seu dever, devemos buscar agora compreender em que medida o uso do passado também se sujeita a restrições.

Neste momento, uma terceira e última distinção feita por Todorov permite a compreensão da questão. Trata-se da diferença entre uma leitura *literal* do passado e uma leitura *exemplar* deste. A leitura literal, diz o autor, resguarda o acontecimento traumático em sua literalidade na medida em que suas particularidades são privilegiadas em detrimento daquilo que ele compartilha com

---

12 Para uma crítica contundente a este predomínio de eventos traumáticos na memória coletiva, ver: FINKIELKRAUT, *La Nouvelle imortalité*, In: *La mémoire, pour quoi faire?* Paris, Éditions de l'atelier: 2006. Neste ensaio, Finkielkraut critica o "criminocentrismo", protagonizado pelo "hitlerocentrismo" que, segundo ele, ocupa a posição central, senão única, no debate atual acerca da representação do passado.

13 Em razão da distinção traçada entre o dever de memória a ser realizados por indivíduos e aquele que caberia ao Estado (nota 11), tema que por si só mereceria um estudo mais cuidadoso, escolheu-se neste artigo falar da primeira das concepções, sem se negar, contudo, que ela leve, indubitavelmente, à segunda forma.

14 A este propósito, Todorov oferece em seu livro alguns exemplos, tais como a justificativa histórica dada pelos servos a sua agressão contra outros povos da ex-Yoguslávia, ou o desejo de "não esquecer e nem perdoar" alegado pelos irlandeses do norte, em sua vendeta interminável contra os demais irlandeses.

situações diversas, de modo que o evento se mantém intransitivo, isto é, incapaz de ir além de si mesmo. Há, nesta forma de leitura, uma contiguidade temporal entre aquele indivíduo ou grupo que sofreu o traumatismo e os que o procedem, sendo as consequências deste traumatismo estendidas a todos os momentos de suas existências.

Em contrapartida, a leitura exemplar do passado, semelhantemente ao processo analítico de rememoração e domesticação de uma lembrança recalcada, abre a lembrança à analogia e à generalização, de modo que lições possam ser delas extraídas. A justificação das analogias se sobrepõe à necessidade de afirmação identitária, de modo que a contiguidade entre aquele que sofreu o traumatismo e os membros posteriores daquele grupo é posta de lado em nome da exemplaridade do acontecimento.

A valorização da singularidade do evento traumático, característica da primeira forma de leitura, faz lembrar a incapacidade de Funnes de abstrair, esquecendo diferenças. A insuperabilidade do evento nos remete também à propensão melancólica, que se sobrepõe ao trabalho de luto. Não se cumpre o trabalho de abandono dos investimentos pelos quais a libido continua vinculada ao objeto perdido até que a perda esteja definitivamente interiorizada. O presente é, afinal, submetido ao passado e há uma sugestão de fantasmagoria nesta maneira de leitura das reminiscências, que Todorov passa a chamar de memória *tout court*, e que podemos apresentar em paralelo com a noção de memória-repetição de Ricoeur. Neste caso, ironicamente, é o passado que serve ao recalcamento do presente, e este recalcamento, diz o autor, não é menos perigoso do que o outro, já visto.

Por outro lado, ele afirma o caráter libertador da leitura exemplar do passado, análoga, por sua vez, à memória-lembrança e que Todorov denomina de *justiça*. Nela, o passado se torna um princípio de ação para o presente, e a memória de eventos traumáticos será tão mais valiosa quanto mais útil for no combate a outros eventos. A escolha pela denominação de justiça não é casual. Para Todorov a impessoalidade decorrente da generalização da ofensa particular é fundamental na medida em que é por meio dela que chegamos à possibilidade de uma "lei impessoal, aplicada por um juiz anônimo e posta em prática por jurados que desconhecem a pessoa ofendida, assim como o ofensor" (TODOROV, 1995, p.32) O autor não nega, é certo, o sofrimento gerado pela redução das vítimas à generalização, sobretudo pelo fato de que o que lhes passou é tão único quanto qualquer acontecimento, mas assume que tal sofrimento constitui o preço a pagar pela justiça. Mais uma vez, a distinção entre a escala individual e coletiva é fundamental, pois, se no debate público a comparação entre acontecimentos é salutar, para o indivíduo, ela pode funcionar como uma ofensa.

A "arrogância da razão" pode ser, segundo o autor, insuportável ao indivíduo, para quem a intensidade da experiência vivida continua superlativa e absoluta. Ora, esta incomparabilidade de cada experiência, se estendida à esfera coletiva, compromete por completo a capacidade de dela se retirarem lições. É preciso que algo em comum possa ser vislumbrado para que a coletividade possa aprender com o passado.

A esta altura, podemos entrever na análise de Todorov uma dimensão moral que, embora permeie todo o seu texto, se explicita por completo pela frase com que ele termina o capítulo sobre a exemplaridade.

O trabalho do historiador[15], como todo trabalho sobre o passado, não consiste nunca em estabelecer fatos, mas sim em escolher alguns dentre eles como sendo mais salientes e mais significativos que outros, em pô-los em seguida em relação entre si; ora, este trabalho de seleção e de combinação é necessariamente orientado para a busca, não da verdade, mas do bem(TODOROV, 1995, p.50).

A questão, para ele, não estaria em negar qualquer objetivo externo à pesquisa histórica, mas na assunção do melhor dentre os objetivos. Paul Ricoeur não deixa de manifestar sua oposição à colocação alternativa de Todorov entre bem e verdade. Mas parece concordar com a dimensão moral que este atribui, ou: antes reconhece, na construção memorial. Conforme já vimos, é precisamente o caráter imperativo da ideia de justiça que propicia a transposição da esfera individual dos trabalhos de rememoração e de luto para a esfera coletiva. "É a justiça que, extraindo das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; e é este mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo" (RICOEUR, 2000, p.107). Para além do trabalho de rememoração e do trabalho de luto, aos quais se apresenta como um terceiro termo articulado, o dever de memória se estende às duas dimensões mais profundas da memória, postas em paralelo ao longo da obra de Ricoeur, a saber, sua dimensão veritativa - "sobre o signo da fidelidade epistêmica da lembrança em relação ao que realmente aconteceu" – e sua dimensão pragmática – concernente ao uso da memória, enquanto prática, ou técnica de memorização.

---

15 A figura do historiador, como detentor do conhecimento histórico, não deve, a meu ver, ser contraposta àquela dos aplicadores da memória. Embora a distinção traçada por Pierre Nora entre história e memória seja por demais conhecida e aceita para não ser levada em consideração, parece-me que neste caso, no lugar do reconhecimento desta dicotomia, o que Todorov procura sinalizar é a participação do historiador na construção de um discurso memorial moral, contribuindo para o que Ricoeur chama de memória histórica, em contraponto à memória individual e coletiva.

Três são as características, segundo Ricoeur, que dão força à ideia de justiça, seja no plano das dimensões veritativa e pragmática, seja em relação aos trabalhos de memória e de luto. Primeiramente, o fato de ser a justiça, dentre todas as virtudes, aquela que é, por excelência, voltada para o outro. Trata-se do "componente de alteridade de todas as virtudes, que ela (a justiça) retira do seu curto-circuito entre si mesmo e si mesmo" (RICOEUR, 2000, p.108). Em segundo lugar, um novo conceito é apresentado pelo filósofo, a saber, a noção de *dívida*. Segundo ele, nós devemos parte do que somos aos nossos precedentes, não podendo o dever de memória se restringir à conservação de traços puramente materiais do passado. É preciso que também o sentimento de obrigação para com os que vieram antes integre este dever. Finalmente, e como desdobramento do segundo elemento, tem-se que, dentre todos diante dos quais somos endividados, deve haver uma prioridade moral às *vítimas*.

VI. Abusos da Memória

Com isso terminamos a análise do que constitui o dever de memória, delimitando, dentre um universo possível de acontecimentos, aqueles que parecem mais apropriadamente próximos ao objeto deste dever. Resta-nos agora analisar sua face oposta, isto é, distorções que dele podem decorrer. Ao longo da análise, que se dividirá em dois casos mais expressivos e, portanto, não exaustivos, perceberemos que, embora à primeira vista os dois casos pareçam pertencer ao rol das memórias ditas justas, ambos apresentam alguma forma de perversão.

VI.I. Competição entre vítimas

A prioridade às vítimas que acabamos de ressaltar como um dos elementos constitutivos da força da justiça é a primeira fonte de distorção que podemos apontar. Esta ocorre, podemos dizer, quando, tendo tido seu passado e seu sofrimento reconhecidos, um indivíduo, ou grupo, se apega a seu estatuto de vítima sem abrir mão, na esfera pública, da singularidade de sua vivência. Desta recusa à generalização e, portanto, à possibilidade de comparação, decorre que nenhuma outra dor pode ser equiparada à própria. Toda tentativa de aproximação se torna ofensiva, na medida em que eleva o sofrimento de algum outro grupo a um grau que deve permanecer único, exclusivo daquele grupo e, no limite, apenas um deles poderá ser considerado vítima. A outra face desta mesma concorrência se dá pelo sentido oposto deste mesmo caminho: no lugar da recusa à comparação,

a insistência nela como forma de afirmar a própria dor como digna de tanta ou mais atenção e reconhecimento do que a de determinado grupo.

Em 1993, no museu de Auschwitz, na Polônia, organizou-se um congresso, do qual Todorov foi chamado a participar, conforme nos conta em seu ensaio, cujo tema era "A unicidade e incomparabilidade do holocausto". Como contraponto a este posicionamento, mas ainda na mesma rota, temos a afirmação de Louis Farrakhan, chefe do grupo militante estadunidense *Nation of Slam* citado por Todorov, segundo o qual "o holocausto do povo negro foi cem vezes pior do que o holocausto dos judeus". Uma e outra posição tem em comum o fato de que a reivindicação de povo mais desfavorecido leva à negação do sofrimento alheio, e nisto reside a perversão da ideia de justiça, vista há pouco como virtude que por definição reconhece e assume a alteridade.

Não é de todo incompreensível, diz Todorov, esta concorrência pelo título de vítima absoluta. Afinal, se ninguém quer *ser* uma vítima, a todos parece atraente a ideia de *ter sido* uma no passado, pois o estatuto de vítima confere a seu portador o direito de se queixar, de protestar, de reclamar. E quanto maior tiver sido a ofensa no passado, maiores serão os direitos da vítima, ao ponto de se abrir para esta uma "linha de crédito inesgotável" (TODOROV, 1995, p.57), tanto por meio de reparações materiais quanto pela dívida simbólica. Sobretudo esta dimensão não se esgota.

A lógica "dolorista" da postura de vítima também é denunciada por Benjamin Stora. Para ele, esta posição se torna nociva na medida em que conduz à passividade e a um encerramento identitário. "As interpelações comunitaristas, diz, somente serão positivas na medida em que fizerem avançar as coisas. O que importa, *in fine*, é tornar distantes as lembranças de um conflito cruel" (STORA, 2007, p.66). O cerne da crítica a tal comportamento exclusivamente autorreferenciado reside sobretudo no fato de que, como bem expressa Todorov, "a repetição ritualística do 'não se deve esquecer' não tem nenhuma incidência visível sobre processos de purificação étnica, torturas e execuções massivas que se produzem ao mesmo tempo, no interior da mesma Europa" (TODOROV, 1995, p.60.)

VI.II. Culto à memória

Podemos chamar a segunda e última forma de abuso de memória aqui abordada de culto à memória e para compreendê-la devemos nos lembrar do que nos diz Jean-Claude Guillebaud a respeito da ruptura com um tempo linear e a descrença atual na ideia de futuro, bem como da distinção que Nora nos oferece entre história e memória.

A obsessão pelo passado, traduzida na forma de uma celebração incessante no presente eterno, pode ser entendida como mais uma perversão da lógica proposta pelo dever de memória. O diagnóstico de Nora, citado por Ricoeur, é claro: "É a própria dinâmica da comemoração que se inverteu, o modelo memorial levou a melhor sobre o modelo histórico e, com ele, um uso completamente diferente do passado, imprevisível e caprichoso[16]" . Vemos então a história a serviço da memória, e mais do que nunca, o temor de Vidal-Naquet de recontar o passado como uma tragédia clássica encontra razão de ser. Assistimos à sacralização do passado, e seu encerramento na forma de um todo acabado, perfeito, que deve ser eternamente repetido na forma de ritos comemorativos. "A inversão que está na origem da obsessão comemorativa, diz Ricoeur, consistiria na recuperação das tradições defuntas, de fatias de passado das quais estamos separados" (RICOEUR, 2000, p.110). Em outras palavras, é a própria era atual que se tornou comemorativa, para além do espaço legítimo tradicionalmente atribuído à comemoração.

Benjamin Stora parece compartilhar deste diagnóstico ao alertar para o peso da história, que "exerce por vezes uma tirania assustadora que nos torna impotentes. O sufocamento por uma repetição de um passado cruel freia a transmissão da narrativa coletiva, e nos encurrala em uma reconstrução do sentido da história por vezes duvidoso" (STORA, 2007, p.65).

Mas o efeito deste culto imperguntado à memória se estende, diz Todorov, para além de nossa concepção do passado, levando a uma alarmante cristalização do presente. "Atividades outrora utilitárias tornam-se agora objeto de contemplação". Museus são inaugurados a torto e a direito em toda a Europa, como o museu do crepe, criado na região francesa da Bretanha, pondo em evidência aquilo que Stora chama de *trop-plein mémoriel* e Guillebaud denomina *maniaquerie commémorative*. Trata-se de um sintoma, afirmam os dois, de nossa pane no projeto coletivo de futuro. "A viagem perpétua ao passado pessoal deixa ver uma angústia face ao futuro" (STORA, 207, p.65).

Ora, esta cristalização do presente, que, na visão pouco otimista de Guillebaud pode levar à *saída da História*, parece ir ao encontro da postulação de que são objetos do dever de memória eventos *do passado* em alguma medida *traumáticos*. Para além disso, a noção de justiça parece inteiramente deixada de lado no momento em que a celebração memorial deixa de se voltar para a exemplaridade e passa a servir à única função de afirmação identitária.

---

16 NORA (dir), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

VII. Considerações Finais

Ao fim de nossa análise aproximativa entre Paul Ricoeur e de Tzvetan Todorov acerca da memória, podemos ver que, a despeito das diferentes propostas que cada um apresenta com sua obra, a proximidade entre uma concepção e outra é inegável, e sua centralidade reside naquilo que ambas não apenas reconhecem como defendem, a saber, a dimensão moral por trás de um discurso memorial qualquer. Memória-repetição ou leitura literal, memória-lembrança ou leitura exemplar, são termos correlatos que buscam dar conta justamente da moralidade que deve haver no resgate do passado, assim como no uso dele – e aqui mais um paralelo é possível, com as dimensões veritativa e pragmática da memória. É esta segunda dimensão pragmática que, abrindo espaço para a analogia e generalização, procura resgatar o discurso memorial de seu ponto de partida multiculturalista e intransitivo. Apresenta-se assim uma via de universalização do particular que supera a mera afirmação identitária por meio de uma forma específica de memória, a justiça.

No que diz respeito aos abusos de memória, uma última advertência se faz fundamental. Assim como a memória está sujeita a um uso ideológico que consistiria precisamente no seu abuso, também este pode ser manipulado em favor do silêncio. Que nada se diga para que não se incorra em um abuso da memória é talvez a forma mais perversa de abuso do esquecimento, e o risco deste existe sempre que a leitura de textos originais for adaptada a contextos diversos daqueles em que foram escritos. É sobretudo por isso que se resistiu tão completamente a comparações com o caso brasileiro, no qual o trabalho de memória se mostra ainda recente. A colocação de James L. Cavallaro, vice-presidente do Conselho de Justiça global, parece extremamente elucidativa neste sentido: para ele, é preciso "ter a possibilidade de ler a página antes de virá-la".

Referências Bibliográficas:

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Porto Alegre, Globo, 1972.

FREUD, Sigmund. Edição *standart brasileira de obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

FREUD, Sigmund. *Obras completas*. 4a ed., Vol. 2, Biblioteca Nueva, Madrid, 1991.

HOUZIAUX, Alain (dir). *La mémoire, pour quoi faire?* Paris, Éditions de l'atelier, 2006.

NORA, Pierre (dir). *Les Lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, 1997.

RENAN,Ernest. *Q'est-ce qu'une nation?,* 1882. Disponível em <http://www.bmlisieux.com/archives/nation01.htm>

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oublie*. Paris, Éditions du Seuil, 2000.

STORA, Benjamin. *La guerre des mémoires – entretiens avec Thierry Leclère*. Paris, Éditions de l'aube, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris, Arléa, 1995.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *Les assassins de la mémoire*. Paris, Éditions la découverte, 2005.

Rita Mattar é graduanda em Direito pela USP.

E-mail: ritamattar86@yahoo.com.br

Academia

Nina Rodrigues e a Modernização Através da Ciência das Raças

Bruno Chies

Resumo:

O artigo discorre sobre as características modernas da obra de Nina Rodrigues, um importante representante de uma das vertentes do darwinismo racial e de um pensamento de época dominante em um país que buscava se modernizar. Mais do que expor a invalidez e as falácias de uma teoria científica, visamos explorar os modos pelos quais projetos de conhecimento e de poder estão intimamente ligados, no esforço de trazer questões ainda pertinentes e que possam ser relevantes para a compreensão de nossos processos de construção do conhecimento científico moderno.

Palavras-chave: Nina Rodrigues, raça, biopoder, modernidade, invenção.

I. Introdução

Neste trabalho tentarei lançar uma determinada visão sobre o papel desempenhado pela medicina da época de Nina Rodrigues, tomando este autor tanto como figura representativa de um pensamento de época, quanto um dos mais expoentes inventores e arquitetos de um determinado tipo de saber, que traz consigo a sustentação e legitimação de certa autoridade. É interessante analisar seu pensamento com o foco direcionado mais para essa segunda chave de interpretação, sem desconsiderar, obviamente, a primeira, mas também sem cair na falácia de retratá-lo única e exclusivamente como mera circunstância de seu tempo. Contar a história do ponto de vista dos vencedores sempre é a opção mais fácil, o duro é saber localizar quais batalhas ainda estão sendo travadas, quais problemáticas ainda perduram. Nesse sentido, acredito que mesmo um breve recorte sobre o pensamento desse homem de ciência e de sua disciplina pode nos fornecer elementos para pensar o presente, apesar de sua relativa distância no tempo e da distância das premissas teóricas, que parece ser ainda maior. E como toda boa antropologia que se preze, proponho aqui esse exercício de diminuição da distância e do estranhamento (teórico, principalmente), para consequentemente podermos pintar outra imagem de nós mesmos, o que significa trazer o autor e algumas questões que ele nos coloca para os dias atuais.

O empreendimento científico de Nina Rodrigues também se tratava de um empreendimento político, que visava, junta a outras aspirações, instaurar a medicina como saber legítimo, que poderia ser utilizado como uma espécie de ferramenta, ou mesmo como fundamento lógico para guiar um projeto de nação e as políticas para colocar o país nos trilhos da modernização. Enquanto que a medicina social carioca de finais de século XIX tinha por área de atuação principalmente o meio urbano, com programas de higiene pública e concentração de esforços nos estudos das doenças tropicais, a medicina baiana (principalmente a partir dos anos 1890) consagrou a chamada "escola Nina Rodrigues" como aquela que instaurou a medicina legal no Brasil. "Ou seja, enquanto para os médicos cariocas tratava-se de combater *doenças*, para os profissionais baianos era o *doente*, a população doente que estava em questão" (SCHWARCZ, 1993, p.190).

Para além dessas diferenças entre escolas e suas áreas de atuação, temos evidente que a medicina fundamenta sua especificidade enquanto conhecimento no corpo. Seja ele individual ou social, o que importa é criar mecanismos para ao mesmo tempo conhecê-lo e curá-lo, examiná-lo e intervir em sua saúde, afinal, "o corpo é uma realidade bio-política" (FOUCAULT, 2001, p.80). E é este objeto de estudo tão particular que confere à medicina a sua especificidade e sua capacidade de criar novas relações de poder. Basta lembrar a disputa que ela

mantinha com o direito: a questão era olhar para o criminoso, e não, da maneira que o último pretendia operar, para o crime. Veremos isso detalhadamente na argumentação de Nina, mas por agora basta apontar que é na medicina que se procede o escrutínio do corpo, mas principalmente do corpo social, tomando o indivíduo como espécime de sua população, e descobrindo (criando) as diferentes biologias que compõem as diversas populações. Como veremos, o elemento chave na operação do conhecimento e do poder será a noção de raça e as negociações que se dão em cima desse termo. No entanto, vale a pena nos determos um pouco mais sobre como a medicina de época opera e instaura tecnologias de poder, que podem ser localizadas, de modo geral, na história do mundo ocidental (mais propriamente europeu). Segundo Foucault:

> Temos portanto, desde o século XVIII (ou em todo o caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. [...] uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto (FOUCAULT, 2002, p.297).

Enquanto que na Europa o desenvolvimento daquilo que Foucault chama de biopoder, como uma tecnologia articulada com e sobreposta ao poder de tipo disciplinar, irá ocorrer em fins do século XVIII, aqui no Brasil podemos observar esse movimento ocorrer mais na segunda metade do século XIX, se tomarmos a história da medicina como referência. No entanto, sabemos que esses diversos modelos foram incorporados aqui segundo as especificidades do pensamento brasileiro e de sua forma de interpretar uma realidade nacional. A principal dessas especificidades, como sabemos, é o papel que a noção de raça irá desempenhar nas articulações entre poder e saber, que na verdade irá atuar como principal dispositivo na realização desse biopoder.

Tentarei expor a seguir como Nina Rodrigues foi capaz de ser um dos mais inventivos agenciadores do conceito de raça, colocando em prática essas distintas tecnologias de poder.

II. A Raça Como Exercício de Poder

Nina é um exemplo de autor que conseguiu levar até as mais longes consequências, conseguindo manter a coerência, todas as premissas teóricas darwinistas que orientavam o pensamento de época, darwinismo este que estava de fato em voga (SCHWARCZ, 1993). O que caracteriza nosso autor como um pessimista em tempos pessimistas foi justamente sua habilidade em levar a sério a idéia de que, em um país onde a pureza de raças aparecia raramente, a miscigenação era um sinônimo de degeneração: física, psicológica, moral e consequentemente política.

> Se falar na raça parecia oportuno — já que a questão referendava-se empiricamente e permitia certa naturalização de diferenças, sobretudo sociais —, o mesmo tema gerava paradoxos: implicava admitir a inexistência de futuro para uma nação de raças mistas como a nossa. Isto é, o conjunto dos modelos evolucionistas não só elogiava o progresso e a civilização como concluía que a mistura de raças heterogêneas era sempre um erro, e levava à degeneração não só do indivíduo como de toda a coletividade. (SCHWARCZ, 1994, p.138)

Estava na base do pensamento de Nina a idéia de que as raças configuravam realidades ontológicas, entidades homogêneas e bem delimitadas, que correspondiam a fases do processo evolutivo. A desigualdade e a diversidade de raças coexistentes poderiam ainda ser explicadas em termos evolutivos, nas palavras de Nina:

> Não são tão simples e contingentes as causas do pé de desigualdade em que se apresentam na superfície do globo as diversas raças ou espécies humanas, que disputam sua posse. Ao contrário, ellas reproduzem no espaço, com mais ou menos fidelidade, os estadios ou phases, por que no tempo e sob a pressão de causas inexoráveis e poderosas, passou o aperfeiçoamento evolutivo daquelles grupos anthropologicos que conseguiram triumphar pela adaptação e occupar a vanguarda da evolução social.(RODRIGUES, 1959, p.21)

A raça a qual Nina provavelmente se considerava pertencente, era aquela triunfante e a vanguarda da evolução social. Mais especialmente ainda, poderíamos dizer, a "raça" dos cientistas, daqueles que podem ter alguma ciência da natureza intrínseca ao homem ou às populações, era aquela que se resguardava o direito de legislar politicamente, sobre o crime por exemplo. É todo esse o argumento que perpassa sua obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, onde ele alega que as raças superiores eram dotadas, devido a pressões evolutivas da seleção natural, das faculdades morais e intelectuais necessárias para julgar. Além disso, afirmava ele que a doutrina liberal presente no Código Penal (e aí torna-se evidente o embate com os colegas do direito), que colocava todos os homens em pé de igualdade perante a lei, não passava de metafísica espiritualista, não sendo capaz de reconhecer os mais recentes fatos cientificamente estabelecidos – a saber, o fato de que o indivíduo que comete o crime deve receber uma sanção de acordo com a sua localização biológica, com o grau de desenvolvimento moral e intelectual que sua natureza racial propicia. Em outras palavras, o criminoso é despojado de qualquer livre-arbítrio, seus atos são completamente determinados pela sua natureza (ou melhor, pela natureza de sua raça) e a criminalidade, portanto, é relativa a cada população e sua respectiva biologia.

Temos aí uma das manifestações mais evidentes do biopoder foucaultiano, daquele que inscreve determinadas propriedades no corpo social para ser capaz (ou poder, agora na qualidade de verbo) de intervir nele, sendo o conceito de raça o principal dispositivo dessa capacidade. Peco por citar novamente uma longa passagem de Foucault, mas que ilustra bem o ponto aqui desenvolvido:

> No fundo, o evolucionismo, entendido num sentido lato – ou seja, não tanto a própria teoria de Darwin quanto o conjunto, o pacote de suas noções "como: hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados" –, tornou-se, com toda a naturalidade, em alguns anos do século XIX, não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história da sexualidade com suas diferentes classes, etc. (FOUCAULT, 2002, p.307, grifos nossos)

Foucault segue mais adiante em seu texto discorrendo sobre a função do racismo nessas novas manifestações de tecnologias do poder, assumindo que ele se presta afinal ao direito de matar, direito de aniquilação do próprio corpo doente[1]. Ora, no contexto europeu, quando nos referimos ao regime nazista, isso faz total sentido, mas e em contexto nacional? O racismo não pôde, felizmente, adquirir tais proporções, já que, se Brasil é praticamente sinônimo de miscigenação, tratar-se-ia então de auto-eliminação. É nesse sentido, por exemplo, que Giralda Seyferth afirma que a teoria do branqueamento de João Batista Lacerda se apresenta como "solução ideal e tipicamente brasileira para a questão racial" (SEYFERTH, 1995), reflexo da preocupação de uma elite republicana com o problema da mestiçagem. Ou seja, sem dúvida é mais fácil aceitar a solução otimista de Lacerda, ainda nos conformes darwinistas, de sentar e esperar o mestiço branquear, do que pensar na possibilidade de um extermínio de praticamente toda a população brasileira.

Já com Nina, podemos esperar uma construção teórica que significa refinamento dessas técnicas de controle do mundo social-natural. Ainda como exemplo de sua vocação científica de classificação do mundo, o autor prossegue em seu ímpeto de controlar conceitualmente o mestiço, subdividindo-o em pelo menos três tipos. Pois o mestiço é o sujeito amorfo, heterogêneo, ou até mesmo o não-lugar, racialmente falando. Procedendo dessa forma, subdividindo e categorizando as raças e as não-raças (o lugar do mestiço degenerado), cumpre o cientista o seu papel político no exercício do biopoder. Temos assim, portanto, um primeiro mecanismo de exercício do saber-poder médico, que busca atuar também no aparelho jurídico e criminal, pensando e lidando com o contingente populacional por meio do dispositivo da raça. Tecnologia de poder muito interessante e peculiar que pode ser entendida como biopoder.

Um segundo aspecto digno de nota na obra de Nina Rodrigues, para ficarmos ainda com a terminologia foucaultiana, é a maneira pela qual os mecanismos de tipo disciplinar ainda se fazem presentes, e necessários, acima de tudo. Fazem parte de toda a metodologia de pesquisa de Nina e eles são melhor exemplificados nos estudos de caso em "Mestiçagem, degenerescência e crime". É a técnica disciplinar do *exame* (FOUCAULT, 2001) que constitui a base do texto e da análise de Nina, uma base para a construção de todo o seu saber médico sobre a amostra populacional da Serrinha e sobre as populações degeneradas de forma geral. É característico dessa técnica, em primeiro lugar, tornar o doente ou o sujeito pesquisado necessariamente visível, utilizar-se da observação até como uma

1 "A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura" (FOUCAULT, 2002, p.305)

forma ritualística de objetivação – a ciência como mais pura atividade empírica. Em segundo lugar, "o exame faz também a individualidade entrar num campo documentário" (Foucault, 2001, p.157), e ao inserir o indivíduo em um campo documentário, transforma-o em "caso". É exatamente isso o que vemos o autor fazer nessa sua pesquisa, onde caso a caso insere o indivíduo em determinada população, buscando traçar suas origens, observando minuciosamente seu histórico de vida e estabelecendo todas as relações possíveis entre mestiçagem, degeneração e criminalidade. Ainda temos, não poderíamos esquecer, todo o aparato técnico no qual a medicina legal se apoia: frenologia, medição de crânios e outras métricas classificatórias que versam sobre a aparência física de cada exemplar da espécie. São todas técnicas particulares que no exame minucioso de cada corpo individual operam articuladas com a produção de conhecimento sobre o corpo social.

Ao nos debruçarmos sobre a obra de Nina Rodrigues, portanto, esta pode nos revelar um conhecimento, em seus próprios termos absolutamente verdadeiro e coerente, que organizava e classificava uma alteridade, a um só tempo dotando-a de sentido e estabelecendo relações de poder inéditas. E o conceito de raça, aliado às premissas evolucionistas, demonstrou ser um instrumento muito poderoso na conformação dessas novas tecnologias de poder-saber.

III. A Sociedade-laboratório

Tentei apresentar até o momento como o saber médico de Nina Rodrigues e sua época se configuraram também como novas formas de exercício de poder. Gostaria agora de seguir outra linha de argumentação, sugerindo olharmos para o empreendimento científico em si, que sustentou a criação dessa medicina ao mesmo tempo como uma prática de mundo e como um ideal ocidental que guiou essas práticas. Se compreendermos todo o trabalho de Nina e de seus contemporâneos como um projeto moderno, segundo a concepção que Bruno Latour nos apresenta em *Jamais fomos modernos* (1994), veremos que esses *homens de sciencia* estavam buscando entender uma realidade nacional em termos de suas características estáveis e determinadas pelo reino natural, de uma Natureza que se expressaria no comportamento e no modo de vida dos homens. Nada mais do que a Ciência como ferramenta de conhecimento por excelência para organizar de modo inteligível o caos da sociedade brasileira. É da seguinte maneira, portanto, que se terá uma imagem de Brasil, segundo Lilia Schwarcz aponta:

E o fato é que o país representava, nesse sentido, um verdadeiro laboratório de raças; um recinto, onde poderiam se aplicar políticas, métodos, aparelhos de medição e teorias de inferioridade. (SCHWARCZ, 2009, comunicação pessoal)

A idéia da sociedade como um laboratório não é meramente uma metáfora ou uma alusão. Vale lembrar o valor que um laboratório assume para a atividade científica, um lugar que é condição de sua realização. Segundo Latour, é nele que se apresentam os fatos, é nesse recinto que se faz a comprovação daquilo que é inegável e que a Natureza simplesmente nos presenteia aos olhos. Isso caracteriza o seu caráter transcendental daquilo que se manifesta em laboratório, que ultrapassa e vai além de qualquer vontade e desígnio humano. No caso aqui tratado, são as raças de Nina Rodrigues, fatos da Natureza, que eliminam qualquer livre-arbítrio do indivíduo.

Por outro lado, temos inevitavelmente um caráter imanente no laboratório. Ele é o lugar do controle, do planejamento, da maquinação de dispositivos, de todo o trabalho pesado que o cientista faz, tudo para que a Natureza e sua transcendência possam se revelar. Afinal, não é de graça que o homem teria algum tipo de acesso a esse reino, sem nenhum esforço, sem aquilo que Latour chama de trabalho de mediação. O trabalho de mediação caracteriza justamente aquilo que tratamos anteriormente, sobre as diversas técnicas de Nina.

O outro lado da Ciência[2] enquanto ideal, digamos assim, é o trabalho de purificação, aquilo que seria o resultado e o intuito final da prática científica; separar aquilo que é do reino da Natureza daquilo que pertence ao reino dos homens, ou seja, a Cultura. E para adicionar ainda mais significado antropológico na atividade científica enquanto atividade de purificação, podemos concebê-la exatamente como uma espécie de ritual. Em *Pureza e Perigo*, de Mary Douglas, a autora demonstra que pares como sujeira e limpeza, puro e impuro, são categorias úteis para ordenar a vida social e para atribuir significado às coisas. Era essa mesma a intenção de nossa antiga elite de cientistas: aplicar essa série de rituais, visando purificar o país, manter a ordem, ao separar aquilo que é sujo daquilo que é puro. "Dirt offends against order. Eliminating is not a negative movement, but a positive effort to organize the environment" (DOUGLAS, 1966, p.2). Como já vimos, a figura ameaçadora à ordem é o mestiço em especial. E justamente porque se concebia o país como um laboratório, era ali (aqui) mesmo que se fazia necessário intervir e realizar todo o trabalho de mediação. Encarando o país

2 A distinção entre "Ciência", letra maiúscula e no singular, e "ciências", minúscula e no plural, está em *A Esperança de Pandora* (LATOUR, 2001). A primeira refere-se mais ao valor, à idéia presente no projeto moderno, sobre o procedimento eficiente de separação entre Natureza e Cultura. A segunda refere-se ao conjunto de atividades práticas de mediação que em muito se difere da primeira.

como um laboratório, os cientistas poderiam vislumbrar a meta da purificação na sociedade de amanhã. E, como vimos mais acima, eles criaram de fato diversas tecnologias de poder, na tentativa de reproduzir um ambiente controlado que é o laboratório.

Aqui também há um duplo jogo entre purificação e mediação: enquanto julgavam-se estar descobrindo verdades intrínsecas aos fenômenos que vivenciavam, no formato de raças e na forma de natureza(s) humana(s), estavam também produzindo verdades, produzindo fatos que circulariam naquele meio relativamente limitado (da elite pensante, diríamos?) e, acima de tudo, criando novas relações com o mundo, novas relações sociais[3] . Enfim, os homens de *sciencia* estavam também criando uma realidade nacional, através de suas atividades e de seus ideais, muito mais do que revelando sua natureza. O vocabulário aqui é muito mais o de significar do que o de descobrir. É nesse sentido que é interessante ver como a teoria de raças e o exercício científico tiveram esse caráter de invenção. É na atribuição de significado ao mundo, a partir de certas convenções simbólicas (como o darwinismo, por exemplo), que se inventa novas coisas. É isso que Roy Wagner argumenta (de forma muito mais elaborada, é claro) e desenvolve em seu *The Invention of Culture*, que em nosso caso aqui bem poderíamos tomar como inspiração para enxergarmos parodicamente um *The Invention of Races*.

Por fim, ainda é necessária uma última ressalva para que o argumento não seja mal interpretado. Como disse no começo, não devemos contar a história apenas do ponto de vista dos vencedores, reduzindo portanto os resultados científicos de época a mera ideologia, já que hoje é fácil constatar que raças não existem empiricamente e que o darwinismo social foi uma forma ultrapassada de teoria social que não foi capaz de dar conta de uma sociedade muito mais complexa do que se supunha. A teoria não estava dissonante da realidade, incorreta ou falsa. A teoria era, ela mesma, produtora de realidade, conformadora de uma situação social e instituidora de novas relações de poder antes inexistentes. A premissa ontológica se assemelha aí em muito àquela que Latour nos mostra em sua análise sobre Pasteur e seus micróbios (LATOUR, 2001): estes últimos simplesmente não existiam antes de todo o trabalho de mediação do primeiro. Da mesma forma devemos pensar as raças naturais classificadas por Nina e seus contemporâneos. Apesar da idéia de raça na espécie humana – tanto biologicamente, de maneira

---

3 Quando uso o termo "social" estou pensando imediatamente no sentido que Latour procura desenvolver em "Reassembling the Social" (2005), ou seja, não no sentido de uma substância, mas no sentido de uma série infinita de associações heterogêneas, produzidas por meio de diversos agenciamentos, inclusive aqueles entre humanos e não-humanos, que a própria atividade científica pode vir a criar.

mais restrita, quanto em suas implicações conceituais sobre suas determinações sociais, psicológicas e cognitivas – estar hoje completamente refutada, na época ela existia factualmente e foi elemento central na produção de discursos e de relações de poder. Ainda assim, apesar de todas as negociações em cima da noção de raça e de sua atual invalidez no campo científico, ainda podemos observá-la sendo utilizada por diversos atores sociais, nas mais variadas formas de agenciamento[4]. Resquícios de tempo passado? De certa forma... Ressignificações? Sem dúvida! E, felizmente, existem várias delas no jogo político da atualidade, que extrapolam o âmbito do discurso científico.[5]

Talvez seja exatamente por isso que se faz necessário entender, como tópico antropológico e a partir de um olhar etnográfico, como essa noção de raça é ainda utilizada, que tipo de relações sociais ela sustenta e que outros tipos estão sendo instauradas/inventadas pelos atores a partir dela. São motivos suficientes para compreendermos que pensamentos e obras de autores como Nina Rodrigues, tão distantes, no tempo e teoricamente, não devam ser negligenciados.

Referências Bibliográficas:

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes. 2001.

________. O nascimento da medicina social, *O nascimento do hospital e A política de saúde no século XVIII. In* Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal. 2001.

________. Aula de 17 de março de 1976. *In* Em defesa da sociedade: *Curso no Collège de France* (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes. 2002.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de antropologia simétrica.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

________. *A Esperança de Pandora*. Bauru: Edusc, 2001.

4 É curioso também notar o quanto ainda perdura internacionalmente esta imagem construída do país. Ainda enquanto escrevia este trabalho, deparei-me com no uma entrevista no Estadão (01 de agosto de 2009) com um intelectual francês, Edgar Morin, que pensava o Brasil se destacando em termos de sua miscigenação, pluralidade étnica e biodiversidade.

5 Nunca se percebe que o seu discurso está em profunda ressonância (seja discordando ou concordando) com o discurso dos movimentos sociais. Estudos de raça e gênero são os exemplos mais representativos dessa afirmação que agora me ocorrem à cabeça.

RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Bahia, Progresso (1ª ed. 1933), 1959.

________. *Métissage, dégénérescence et crime. In: Archives d 'anthropolqgie criminelle. Lion, 1899.*

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

________. *Espetáculo da miscigenação*. Estud. av. São Paulo, v. 8, n. 20, Apr. 1994. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000100017&lng=en&nrm=iso>

SEYFERTH, Giralda. *A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil, a tese de João batista de Lacerda. In*: Revista do Museu Paulista, 1985.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981 [1975].

Bruno Chies é graduado em Ciências Sociais pela USP.

E-mail: xmeiou@gmail.com

Análise do Parágrafo 16 do L. VII das *Confissões,* de Santo Agostinho

Cléver Cardoso

Resumo:

Pretendemos analisar o décimo sexto parágrafo do L. VII das *Confissões*, de Santo Agostinho, tomando como principal mote de análise a noção de espaço local nele contida. Sendo assim, nosso trabalho se engendrará por explicar como o parágrafo 16 se caracteriza como o clímax do L. VII, sendo que ele é o momento central para o abandono da exterioridade em direção de uma interiorização nas *Confissões*.

Palavras-chave: Agostinho, *Confissões*, espaço local, interiorização.

I. Introdução

O presente artigo tem como objetivo primeiro um estudo detalhado sobre o décimo sexto parágrafo do L. VII das *Confissões*, de Santo Agostinho. Esse estudo atentará principalmente para a expressão *locorum spatia* inscrita nesse trecho do texto agostiniano. Mas com qual justificativa pode se atentar para essa expressão em especial dentro não só desse parágrafo como também da obra confessional de Agostinho?

Antes de responder essa questão primeira, é necessário localizar o parágrafo dezesseis dentro do L. VII. Pode-se considerar esse livro como um esforço agostiniano em ver. Ele se engendra, no decorrer das *Confissões*, como um esforço do Bispo de Hipona em ver aquilo que ele apenas concebia. Ou seja, Agostinho era capaz de conceber algumas noções, mas não de ver suas causas. Sendo assim, Agostinho procura, no decorrer do L. VII, depurar sua visão para enxergar a Verdade. De tal modo, o Bispo trata primeiramente de mostrar como concebia erroneamente Deus como um ser corpóreo e inserido no espaço; posteriormente, como concebia a incorruptibilidade de Deus, mas não conseguia engendrar essa incorruptibilidade com o problema da existência do mal; adiante, Agostinho faz uma refutação a astrologia, criticando seu racionalismo determinista do cosmos; e, enfim, começa a narrar o socorro divino operando em sua vida, através da leitura dos neoplatônicos, culminando no momento central do livro - o parágrafo dezesseis - no qual o Bispo vê a verdade e, a partir daí, pode destrinchar a resolução dos problemas apresentados anteriormente. Se se aceitar essa centralidade do parágrafo dezesseis no interior do L. VII, podemos explicá-lo como o êxtase do esforço da visão. Esse êxtase é dado por um lento processo narrado nos parágrafos anteriores em que Agostinho quer se desvencilhar da visão corporal para ver com a alma. Esse lento processo é marcado por uma crítica de concepções espacializantes.

Ora, mas como o L. VII pode ter essa crítica de concepções espacializantes em vista da depuração da visão como primazia? Para responder essa questão, adotar-se-á, como estratégia, a constatação do vocabulário empregado por Agostinho nesse livro. É nele em que aparecem pela primeira vez em grande número as expressões advindas da palavra *spatium*. No entanto, a aparição dessas expressões em livros anteriores também nos apontam um fator relevante. Excluída a primeira aparição no L. I, a qual, apesar de engendrada no esqueleto argumentativo agostiniano, sua análise fugiria do escopo que aqui se pretende delimitar, as outras três aparições parecem remeter diretamente ao L. VII. A primeira delas está presente no L. III e é dada por:

> E não sabia que Deus é espírito, que não tem membros em comprimento e largura, que não tem matéria, porque a matéria é menor na parte que no todo, e, se for infinita, é menor numa parte delimitada por um espaço [spatio] definido do que pelo infinito, e não está em toda parte, tal como o espírito, tal como Deus (AGOSTINHO, 2004, p.103).

É nesse livro que Agostinho conta sua adesão ao maniqueísmo e nesse trecho ele narra que ainda não sabia a falsidade dessa doutrina. A relação do conteúdo supracitado com o L. VII é evidente. É neste que Agostinho refuta por completo, após a visão êxtásica do parágrafo dezesseis, as teses maniquéias, tal qual a da concepção de Deus como um ser corpóreo e inserido no espaço. Mas que se veja a segunda das aparições escolhidas, ela se encontra no seguinte trecho do L. V:

> Parecia melhor crer que tu não criaste nenhum mal - mal que, na minha ignorância, não só se me afigurava uma substância, mas também uma substância corpórea, porque não era capaz de conceber que a mente pensasse ela própria se a mente não fosse um corpo subtil, que, no entanto, se difunde pelos espaços [spatia] - antes isso do que crer que de ti derivava a natureza do mal como eu a concebia. (Ibid, p. 203)

Nesse trecho, pode-se notar que Agostinho narra seu erro em relação à concepção de mal que possuía, tal que essa concepção também se prende a uma espacialização. Concepção essa que também será refutada no L. VII como já dito anteriormente. Resta, então, a última aparição a ser citada, integrante do L. VI:

> E assim me envergonhava e arrependia, e me alegrava, meu Deus, porque a tua Igreja, única, corpo do teu Filho único, na qual me foi inculcado em criança o nome de Cristo, não apreciava esses diparates infantis, nem tinha na sua sã doutrina nada que te empurrasse, a ti, criador de todas as coisas, para um espaço [spatium], embora sublime e amplo, todavia limitado por todos os lados pela figura dos membros humanos. (Ibid, p.225)

Narrando seu contato com Ambrósio e a falsidade das acusações e dos argumentos maniqueus contra os católicos, Agostinho mostra, mais uma vez, como concebia Deus de maneira corpórea. Concepção essa que Agostinho revela, num momento logo anterior ao último trecho supracitado, ser uma falsidade que foi negada mais tarde a esse episódio de sua vida. Esse momento mais tarde, segundo o que se pretende defender neste artigo, é o L. VII.

Dessa maneira, a resposta a nossa questão primeira pode ser dada: uma análise do parágrafo dezesseis exige a consideração da crítica da espacialidade, pois é essa crítica que permite não só a refutação das teses maniquéias, como também a própria visão da Verdade com os olhos da mente, em detrimento dos olhos do corpo. A escolha vocabular do L. VII expressa essa crítica das noções espaciais e, para além dele, os vocábulos espaciais anteriores a esse livro apontam para as refutações aos maniqueus elaboradas no mesmo.

Acredita-se, então, ter delimitado a justificativa de uma análise do parágrafo dezesseis como de grande relevância dentro da obra confessional, tendo em vista seu prenúncio nas aparições dos vocábulos espacializantes nos livros precedentes; e como momento central do L. VII, já que nele é dado o clímax da visão da Verdade que depende da crítica do espaço local. Por isso, a análise desse parágrafo privilegiando a atenção para expressão *locorum spatia* se faz delimitada dentro das *Confissões* e, em específico, do L. VII.

Mas antes de se passar à análise do texto agostiniano, é importante anunciar como se procederá essa análise. Primeiramente, é relevante o anúncio das obras a serem consultadas:

- *Bíblia de Jerusalém*
- *Bíblia do Peregrino*
- *Confissões*
- *Comentário aos Salmos*

A escolha desses textos se deu por conta da referência no parágrafo dezesseis a alguns trechos bíblicos e, entre eles, alguns Salmos. Tal que a leitura desses trechos no original bíblico se mostrará importante para a compreensão e explanação do texto Agostiniano. Sendo assim, por conta das referências sálmicas, o *Enarrationes* do Bispo de Hipona ajudará o entendimento dessas passagens, reforçando a compreensão do trecho a ser analisado.

Destarte, finda-se a delimitação deste estudo e a maneira como ele procederá. Então, que se passe à execução do que, até agora, foi somente apresentado.

II. Análise

O parágrafo dezesseis do L. VII se inicia com o seguinte trecho: "E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio." (Ibid, p. 295) Esse primeiro trecho a ser analisado já mostra uma primeira dualidade que adiantou-se anteriormente. Ela trata da relação entre interioridade e exterioridade, ou como se poderá dizer

posteriormente: visão da alma e visão corporal. Nesse excerto, é interessante notar que Agostinho foi admoestado, isto é, ele foi impelido a voltar para si mesmo. Mas voltar de onde? Se se pensar naquilo que foi dito anteriormente na introdução deste estudo, seria possível dizer que o bispo volta das falsas doutrinas maniquéias espacializantes para o seu interior. No escopo geral do pensamento agostiniano, uma afirmação como essa não estaria errada. No entanto afirmá-la nesse momento como explicação da volta referida pelo autor seria cometer um pequeno deslize. Agostinho volta da leitura dos neoplatônicos (parágrafos treze a quinze do L. VII) para seu interior, tal que a admoestação provocadora da volta é, por um lado, a da conversão intelectual através da leitura desses textos e, por outro, a da graça de Deus que opera na vida do filósofo, fazendo com que este volte para seu íntimo. Mas por que Deus admoesta Agostinho a sair da leitura dos platônicos e voltar para seu íntimo? Para responder a essa questão, é notório o seguinte trecho do parágrafo catorze:

> Mas aqueles que, ensoberbecidos, levantados no coturno como que de uma doutrina mais sublime, não o ouvem dizer: Aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis repouso para as vossas almas, embora conheçam Deus, não o glorificam como Deus ou lhe dão graças, mas tornam-se vãos nos seus pensamentos, e o seu coracão, insensato, obscurece-se; dizendo que são sábios, tornaram-se estultos. (Ibid, p. 293)

Os neoplatônicos conhecem Deus, no entanto não o louvam, não reconhecem a autoridade das Escrituras, não se fazem humildes e perdem-se na soberba. Por isso, além de haver uma admoestação intelectual através da leitura desses mesmos platônicos que faz Agostinho abandonar a exterioridade para entrar no seu íntimo, há também uma admoestação divina que faz Agostinho sair da leitura desses textos em direção a sua interioridade. No entanto, se um passo atrás for dado e olharmos para a admoestação num plano mais geral, pode-se dizer que as duas admoestações são divinas. A leitura dos textos neoplatônicos também é obra da graça divina e, além disso, a progressão ali atingida no conhecimento, isto é, o abandono da exterioridade também só foi possível por conta da iluminação divina. Desse modo, o motivo de Agostinho abandonar a leitura dos neoplatônicos é que eles, apesar de atingirem um certo grau de conhecimento que permite o abandono da exterioridade, não aceitam que esse conhecimento é proveniente da iluminação divina e, por isso, perdem-se na soberba. Portanto, não há duas admoestações, mas uma só, a divina, que opera no abandono da exterioridade em direção da interioridade, mas fazendo alerta que o mesmo caminho intelectual percorrido pelos neoplatônicos foi incompleto. Sendo assim, faz-se necessário

dizer que Deus é guia e auxílio e a presença da alusão ao Salmo 29 no fim deste trecho não é sem propósito. No *Comentário aos Salmos*, Agostinho comenta os versículos anteriores ao citado nesse trecho das *Confissões* dizendo:

> Na terra, onde agora se acha [o homem] clame e diga: 'Senhor, por ti clamarei e suplicarei a meu Deus'. No paraíso não clamavas, mas louvava; não gemias, mas fruías. Fora dele geme e clama. O Senhor, que abandonou o soberbo, aproxima-se do atribulado, porquanto 'Deus resiste aos soberbos; mas dá graça aos humildes.' (Tg 4,6). Porventura o pó te há de louvar? Ou enaltecer a tua verdade?' Duas são as espécies de confissão: a do pecado e a de louvor. Se vamos mal, confessemos nossos pecados, no meio de nossas tribulações; se vamos bem, com exultação da justiça confessemos, em louvar a Deus. Todavia, jamais fiquemos sem confissão. (AGOSTINHO, 1998, p.292)

Pode-se ver claramente o que está dito: Deus dá graça aos humildes, em detrimento dos soberbos, e, se esses recebedores da graça vão bem, devem louvar a Deus. Ora, o conhecimento da negação da exterioridade é um bem e, por isso, os platônicos deveriam louvar a Deus. No entanto, estes não louvam e afastam-se de Deus por conta de sua soberba. Para não se afastar ainda mais de Deus, Agostinho confessa tanto seus pecados quanto a primazia de Deus em qualquer conhecimento atingido. A interiorização só é possível por conta da iluminação divina e ação da graça de Deus, tal que isso deve ser professado pelo filósofo: o louvor é obrigatório.

Uma vez dentro de si, o que Agostinho vê? "Entrei e vi com o olhar da minha alma, acima [*supra*] da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo gênero, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza." (AGOSTINHO, 2004, p.295) Não é de assustar que Agostinho veja uma luz. A mesma luz que ilumina sua alma para que ele tenha chegado até seu íntimo. Mas como é essa luz? A única afirmação que o autor nos dá a respeito dela é que é imutável, sendo que todas as proposições seguintes são veementemente negativas. Agostinho dirá o que essa luz não é. Primeiramente, ela não é a luz que se vê com a visão corporal da carne, a luz que ocupa o espaço. Se fosse tal luz, teria que se admitir que esta fosse infinita e onipresente, no entanto, como exposto nos primeiros parágrafos do L. VII, uma noção espacializante da luz divina leva à concepção de que ela, enquanto espacial, deve estar em todos os espaços, logo um espaço maior conteria mais dessa luz que um menor. Mas acreditar nesse tese leva a acreditar que Deus é corruptível, pois ele teria que estar presente

nos espaços das coisas corruptíveis do mundo. Sendo assim, outro problema é colocado: se se acreditar nessa tese, ter-se-á que acreditar que Deus está presente em coisas más. O problema da existência do mal é, então, engendrado. Essa tese da concepção corporal de Deus, advinda da filiação de Agostinho ao pensamento maniqueu, ainda não foi refutada, porém é a visão que Agostinho tem no parágrafo dezesseis que permitirá sua refutação. Mas como essa luz está acima da mente de Agostinho? A dificuldade em expressar o caráter de estar *supra mentem mea* se dá justamente por supra nos remeter diretamente à espacialidade. Com isso, Agostinho prossegue: "Ela não era isto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, nem tão-pouco estava acima [*super*] da minha mente como o azeite sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas era superior [*superior*] a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela." (Ibid.) A luz vista não é a espacial e, além disso, ela não está acima da mente do filósofo no sentido espacial[1]. Essa superioridade não é a das metáforas corporais do azeite sobre a água ou do céu sobre a terra, ela é uma superioridade ontológica. Deus é superior porque ele é o Ser e dá ser às criaturas, ou seja, Deus é superior, porque é Criador. Portanto, fica assentado ao fim dessas negativas que essa luz não é espacial e não está espacialmente acima da mente do filósofo.

Não obstante, apesar de se saber o que essa luz não é (e tal conhecimento não é simples), o que é essa luz? O Bispo prossegue: "Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor conhece-a." (Ibid.) Essa luz é a verdade e a eternidade. É extremamente relevante o fato da crítica das noções espacializantes da luz permitir dizer que ela é eterna. Agostinho ainda não sabe o que é essa eternidade, no entanto, ele pode, nesse momento, vê-la. A relevância se dá porque o momento de esforço para saber o que é a eternidade se dará no L. XI das *Confissões* e lá Agostinho fará, assim como aqui, uma depuração, pelo menos num primeiro momento, de noções espacializantes não da luz divina, mas do tempo. Desse modo, se aqui a crítica das concepções espacializantes da luz divina permitem a visão dessa luz eterna, no L. XI o esforço empreendido será por uma crítica das concepções espacializantes do tempo - que engendrará outros problemas - em busca não mais de uma mera visão da eternidade, mas da

---

1 O dicionário Oxford de Latim coloca, além dos significados de supra e superior que remetem à espacialidade, um que se notou relevante: o de anterioridade numa sequência causal. No entanto, no verbete super não há tal significado. Por não haver certeza sobre o significado dos verbetes, preferiu-se indicar tal constatação em nota de rodapé. Contudo, é interessante notar que Agostinho usa supra e superior para remeter à luz imutável que ele acabara de ver, enquanto usa super para remeter à superioridade espacial das metáforas corporais. Dentro do projeto da filosofia Agostiniana, faz sentido pensar na superioridade divina enquanto precedência numa seqüência causal, já que Deus é o Criador.

compreensão do que ela é. Nesse espectro, o prosseguimento do texto pode ser interessante para se entender tal constatação: "Oh, eterna verdade e verdadeiro amor e amorosa eternidade!" (Ibid.) Agostinho sobrepõe a verdade, o amor e a eternidade, de modo que a visão da luz imutável, verdadeira e eterna pelo amor se mostra insuficiente. A crítica à espacialidade dada no decorrer do L. VII e a visão da verdade permitem o abandono e negação das teses maniquéias, no entanto ver não é saber e o Bispo não sabe o que é essa luz, já que ele não sabe o que é a eternidade. Se a luz é verdade e a verdade é eternidade, o conhecimento do que ela *é* é um problema cuja tentativa de resolução se dará somente no L. XI, onde haverá uma depuração de concepções espacializantes do tempo que apontará para uma crítica das concepções temporalizantes da eternidade.

Agostinho prossegue: "Tu és o meu Deus, por ti suspiro dia e noite" (Ibid.) Nesse trecho, há duas alusões sálmicas. A primeira delas se refere ao Salmo 42, no qual estão os versículos 2 e 3: "Sim, tu é o meu Deus forte: / por que me rejeitas? Por que devo andar pesaroso / pela opressão do inimigo? Envia tua luz e tua verdade: / elas me guiarão / levando-me à tua montanha sagrada, às tuas Moradias." (AGOSTINHO, 2008) No *Enarrationes* (AGOSTINHO, 2004, P.714), o Bispo comenta a seguinte passagem dizendo que Deus é a fortaleza, e não sua alma. Além disso, o autor diz que a luz de Deus é a Verdade de Deus e ambas são dois nomes para uma só realidade. A luz e a Verdade são os guias mestres que iluminam os olhos do coração e conduzem a alma ao monte santo, que é a Igreja. Desse modo, a luz imutável vista pela alma de Agostinho é a Verdade de Deus e essa Verdade não pode ser considerada como fruto da alma do homem. Ela é proveniente apenas de Deus e ilumina o coração do homem. Esse coração, que alguns poderiam confundir com o amor, é, na verdade, o espírito do homem, a sede de sua racionalidade. Tal que a luz está pautada na fortaleza divina e ilumina a razão humana, por isso o filósofo deve louvá-la. Esse louvor é justificado na segunda alusão sálmica, que remete ao primeiro Salmo bíblico: "Pelo contrário: / seu prazer está na lei de Iahweh, / e medita sua lei dia e noite." (AGOSTINHO, 2008) No *Comentário aos Salmos*, Agostinho argumenta que a lei a qual esse Salmo se refere é a lei apreendida pelo intelecto e ela é meditada tanto na tribulação (noite) quanto na alegria (dia). Desse modo, meditar a lei é confessar a proveniência da luz imutável de Deus, confissão essa que é tanto do pecado (tribulações), quanto do louvor (alegria). Se se vê essa luz, deve-se confessar, por um lado, a insuficiência humana em relação à mesma, por outro, a misericórida divina por possibilitar que ela seja vista. Portanto, a confissão de pecado e de louvor deve se engendrar no propósito humilde das *Confissões*, conflitando com a soberba dos que arrogam para si a visão da Verdade.

O filósofo continua: "E logo que te conheci, tu arrebataste-me, para que eu visse que é aquilo que via e que eu, que isso via, ainda não sou." (AGOSTINHO, 1998, p.295-297) Esse trecho também possui uma alusão sálmica, dada pelo Salmo 26: "Meu pai e minha mão me abandonaram, / mas Iahweh me acolhe". (AGOSTINHO, 2008) É de suma importância notar que na análise dos versículos anteriores a esse presente no *Enarrationes*, Agostinho faz novamente uma alusão à luz divina e ao coração. O Bispo diz:

> Ouve por que a razão pede: *Meu coração te disse: Procurei a tua face*. [...] Se nossa alegria dependesse do sol, nosso coração não diria: 'Procurei a tua face, mas diriam nossos olhos corporais. [...] Os olhos carnais voltam-se para a luz visível, os do coração procuram aquela outra luz. Queres ver a luz atingida pelos olhos do coração? Deus é esta luz. [...] Queres, então, ver aquela luz? Purifica os olhos que podem vê-la. (AGOSTINHO 1, 2004, p.259 - 260)

Como já dito anteriormente, a razão pede, Deus ilumina. Para que se possa ver essa luz que ilumina é preciso uma purificação dos olhos, uma negação da exterioridade em direção da interioridade para que se possa ver com olhos da mente. Assim, é Deus quem possibilita, por sua misericórdia, a visão dessa luz superior. Nesse excerto do parágrafo dezesseis, aparece novamente algo anunciado anteriormente: Deus é ontologicamente superior. Posteriormente, no decorrer do livro, essa superioridade ontológica de Deus resolve um dos problemas anunciados na introdução deste artigo, isto é, a existência do mal. Isso está enunciado pela confissão de Agostinho de que ele não é. Mas o que significa não ser? Significa que o bispo não é, porque não é aquilo que Deus É. Só Deus É verdadeiramente, e tudo aquilo que é privado do Ser, não é. Desse modo, o mal não é uma substância, pois na medida em que todas as coisas são criadas por Deus, elas são boas, no entanto, por serem privadas do Ser, elas não são e, por isso, são más. Sendo assim, além do mal não ser uma substância corporal, ele não é, também, proveniente de Deus, pois tudo que é, é bom. Portanto, a visão da luz imutável faz Agostinho ver a superioridade dessa luz e a inferioridade ontológica dele em relação a ela. A luz é superior, porque cria. Além disso: "E deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor e horror: e descobri que eu estava longe de ti, numa região de dessemelhança" (AGOSTINHO, 1998, p.297), o brilho da luz desvela a fraqueza do olhar, porque é pela própria luz que se vê a luz, pois ela mesmo é a condição de possibilidade da visão, sendo assim, ela brilha e faz com que Agostinho a veja. Uma vez vendo-a, ele se deslumbra com esse brilho. Os efeitos desse deslumbramento são dois: amor e horror. Amor, porque essa luz é Deus, é a Verdade que deve ser amada,

o Bem supremo. Horror, porque a constatação da superioridade divina revela a distância do homem em relação a Deus. Distância essa que - e isso é importante reforçar - não é espacial. A distância nesse caso é uma distância ontológica: Deus É, Agostinho não é. Tal que a alusão a Lucas no fim desse trecho é importantíssima para sua compreensão. No trecho referido por Agostinho do Evangelho de São Lucas, Cristo narra uma parábola intitulada "O Filho Pródigo". Nela, o filho pede a seu pai a parte que lhe cabe de sua herança e emigra para uma região distante, onde esbanja sua fortuna e vive libertinariamente. No entanto, sua fortuna acaba e o filho, necessitado, volta à casa de seu pai e pede que ele o aceite como um humilde empregado. No entanto, o pai festeja a volta do filho e faz uma festa por sua volta, aceitando-o como filho. Na edição da *Bíblia do Peregrino* há uma nota interessante sobre o versículo aludido por Agostinho nesse trecho que pode ajudar sua compreensão. Ela é dada por: "Distante significa longe da presença paterna, num desterro voluntário, buscando a liberdade. Uma libertinagem que o leva logo à miséria [...] Fome e miséria não são castigo extrínseco, mas consequência de uma conduta, sanção imanente." (AGOSTINHO, 2006, p.2508) Assim, a região de dessemelhança a qual Agostinho alude é a distância não só ontológica por ter sido criado, mas também a distância estabelecida pelo pecado. Se se tiver em mente que o livre-arbítrio será estabelecido como a causa do mal, a parábola do filho pródigo serve como metáfora perfeita à distância nesse trecho. Já havia se estabelecido que o problema do mal é findado na constatação de que Deus É e o homem não é, o destrinchamento dessa constatação levará à não-substancialidade do mal e à concepção do mal como privação de bem. Essa privação se deu, então, porque o homem pecou. Buscando a libertinagem, o homem peca e é levado à miséria, merecendo uma punição. A visão da verdade proporciona, desse modo, três constatações: a superioridade de Deus, a inferioridade do homem e o afastamento ainda maior desse homem inferior através do pecado. Tal que, pelo vocabulário empregado, mesmo que na língua portuguesa, pode-se notar o porquê de uma crítica da espacialidade ser o mote temático do L. VII. Se se tomar superioridade, inferioridade e afastamento em suas acepções espaciais, ter-se-á uma concepção errônea da doutrina cristã, acusando-a de teses que não são as dela. Por isso, a preocupação de Agostinho em depurar seu vocabulário espacial se mostra tão relevante.

Assim, o filósofo prossegue: "como se ouvisse a tua voz vinda do alto: Eu sou o alimento dos adultos: cresce e comer-me-ás. Tu não me mudarás em ti, como o alimento da tua carne, mas tu serás mudado em mim." O verdadeiro alimento é Deus, e não a fome do pecado, da libertinagem, que nunca sacia. Quando se vê Deus e ama-o, ele não muda, pois é imutável, quem muda é o

homem, que se converte e é colocado no caminho de volta ao Senhor. Nesse trecho, há uma alusão a Jeremias 31:15 que merece ser citada:

> Assim disse Iahweh / Em Ramá se ouve uma voz, / lamentação, choro amargo; / Raquel chora seus filhos, ela não quer ser consolada por seus filhos, / porque já não existem. / Assim disse Iahweh: / Reprime o teu pranto / e as lágrimas dos teus olhos! / Porque existe recompensa para a tua dor; / - oráculo de Iahweh - / teus filhos voltarão para o seu território. / Escutai os gemidos de Efraim: / 'Tu me corrigiste, eu fui corrigido, / como novilho indômito. / Faze-me voltar e voltarei, / porque tu és Iahweh, meu Deus! / Porque depois de me afastar, me arrependi, / depois que compreendi, bati no peito. (AGOSTINHO, 2008, p.103)

Como no trecho acima de Jeremias, Agostinho será corrigido por conta de seu pecado se abandonar os alimentos carnais e aceitar Deus como verdadeiro alimento. Essa correção é uma volta ao estado pré-afastamento, ou seja, ao estado anterior ao pecado original. Se essa correção é uma volta, pode-se dizer que a admoestação que faz o bispo se voltar para seu íntimo já é uma etapa dessa correção. Portanto, Deus age na vida do filósofo em todos os momentos, a ação da graça de Deus está presente fazendo com que ele se volte para si mesmo para voltar a Deus. Toda a possibilidade da volta só existe, porque Deus quer. Portanto, todas as etapas até aqui apresentadas só aconteceram, porque Deus quer primeiro.

A confissão continua: "E reconheci que por causa da iniquidade corrigiste o homem e fizeste consumir-se a minha alma como uma aranha," (AGOSTINHO, 1998, p.297) Essa passagem alude ao Salmo 38 e, nas *Enarrationes* (AGOSTINHO, 2004, p.627-631), Agostinho a comenta dizendo que a correção de Deus é graça. Se a correção de Deus enfraquece o homem, essa fraqueza o coloca em uma posição de humildade para que contemple o Criador. A humilhação é castigo, mas também é ação da graça. Sendo assim, se o brilho da luz divina enfraquece o olhar da alma de Agostinho e essa alma se consome como uma aranha - animal débil e fraco -, essa fraqueza coloca o homem na posição de inferioridade da qual ele deve ter conhecimento, tirando-o da condição de soberba. A mesma luz que ilumina é a que pune, buscando corrigir o homem para que ele se volte a ela.

Mas sem ainda entender o que é essa luz plenamente, o bispo diz: "Porventura nada é verdade, já que não está difundida pelo espaço dos lugares, nem finitos nem infinitos?" (AGOSTINHO, 1998, p.297) Ora, seria plenamente aceitável refutar argumentação de Agostinho dizendo: pode-se concordar que tal luz imutável e incorpórea exista, mas de que modo as coisas podem ser Verdade se essa luz não é presente? Como as coisas podem ser verdadeiras se essa luz não está

nas coisas? Ou, se está nas coisas, de que modo ela está? Como o incorpóreo pode estar presente no *locorum spatia?* Chegou-se, então, ao momento anunciado como mote da análise até aqui apreendida. Ainda imerso no raciocínio espacializante, Agostinho se pergunta como as coisas podem ser, já que são corpóreas. Se Deus é criador e dá o ser às coisas, como ele pode estar presente nas coisas corpóreas, sendo ele incorpóreo? Como Deus pode estar presente no espaço se todo o esforço feito até aqui foi de afastamento da espacialização? A magnitude desse problema é, por assim dizer, sem tamanho. O homem é tão miserável que mesmo com todo o esforço empreendido e a visão da Verdade, ele não consegue fazer o caminho inverso. Se se saiu da exterioridade para a interioridade e, uma vez nesta, viu-se a luz divina, agora o filósofo tem que mostrar como essa mesma luz divina se relaciona com o espaço local cujo esforço de depuração foi tão cansativo. Deus não é corporal e não está no espaço, mas as coisas corporais e espaciais têm seu ser mantido por esse mesmo Deus[2].

Desse modo, prossegue o texto: "E tu clamaste de longe: *Pelo contrário, eu sou o que sou.*" (Ibid.) Nesse trecho, há mais uma alusão à parábola do filho pródigo, tal que o Pai (Deus) chama o filho pecador para que volte a ele. Qual é esse chamamento? Ele se trata da auto-nominação divina, uma das passagens mais célebres e discutidas do livro do Êxodo. Não será arrogada, neste pequeno trabalho, a pretensão de explicá-la por completo. No entanto, algumas considerações podem ser feitas, seguindo uma estratégia simplória que não comprometa a complexidade do assunto. Deus ser o que é significa que ele é plenamente, é inefável. Além disso, ela pode significar também, segundo a nota correspondente à passagem da *Bíblia do Peregrino*, aquele que dá o ser, que faz existir. Assim, para que Agostinho não se torne complacente ao fracasso da análise da espacialidade que exige a explicação de como Deus se relaciona com as criaturas, Deus diz que Ele dá o ser. Dito isso, Agostinho ouve: "E ouvi, tal como se ouve no coração, e já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar, e mais facilmente duvidaria de que vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende e entende nas coisas que foram criadas." (Ibid.) Deus fala e o coração do bispo ouve, sua razão ouve que Deus é o Criador inefável. A Verdade existe e está inscrita nas coisas, como dito na alusão à Epístola aos Romanos, porque é Deus que dá o ser a elas.

No entanto, o problema da relação de Deus, que é incorpóreo e não está

---

2 É interessante notar que semelhante dificuldade será encontrada no L. XI das *Confissões*, pois lá o filósofo fará um esforço para separar a eternidade da temporalidade, mas depois encontrará o impasse de explicar como essa mesma eternidade se relaciona com aquilo que é temporal.

no *locorum spatia*, não foi resolvido. Deus diz que é o que é, Agostinho ouve e não tem razão para duvidar, mas a explicação do que Deus é ainda não é dada. Deus não é corpóreo, não está no espaço local, mas o que ele é? Eternidade. O que é a eternidade? O esforço para entendê-la não é dado nesse momento das *Confissões*. Agostinho vê a luz da Verdade, seu esforço visionário é atingido e um progresso é conseguido: pode-se refutar as teses maniquéias de Deus corpóreo e o mal como substância, mas essa visão êxtásica atingida ainda culmina em um fracasso. A relação de Deus com os seres exige a explicação do que Deus é.

III. Conclusão

Antes de se concluir tal estudo, é importante fazer uma pequena retrospectiva. Primeiramente constatou-se que a iluminação divina admoesta Agostinho para o caminho da interiorização em detrimento da exterioridade. Posteriormente, argumentou-se que essa interiorização gerada por essa luz permite que se veja essa mesma luminosidade. Para vê-la, é necessário que se faça uma análise crítica das concepções espacializantes, evitando assim confundi-la com algo corpóreo. Uma vez vista, essa luz revela a inferioridade ontológica do homem e o afastamento através da queda, colocando-o numa condição miserável de punição. Punição essa que é também graça divina, pois as tribulações operam para que o homem veja sua miséria e se volte a Deus. No entanto, mesmo que o homem volte a essa luz, ele ainda está numa posição de inferioridade, por isso, não consegue entendê-la plenamente. Nessa dificuldade de entendimento de Deus, duas asserções negativas são retiradas: Deus não é corpóreo e não está no espaço. No entanto, o mesmo Deus que pune, é o Deus da misericórdia que age pela graça, Deus que cria, que dá ser. Chega-se ao fracasso do fim do parágrafo dezesseis, separa-se Deus do *locorum spatia*, mas não se consegue explicar como esse mesmo Deus age no *locorum spatia*.

Espera-se ter, com o caminho percorrido, explicitado algumas noções centrais do parágrafo dezesseis e a relevância das mesmas para obra agostiniana. Momento central do L. VII, esse trecho também se mostra bastante importante no projeto geral das *Confissões*. Pré-anunciado pelos problemas colocados nos livros anteriores, constatador de um fracasso e prenunciante de uma outra depuração a ser feita no L. XI, acredita-se que esse excerto da obra agostiniana é de suma importância para a mesma.

Exterioridade e interioridade, crítica de noções espacializantes, relação de Deus com as criaturas. Tais são noções que podem ser lidas na chave da expressão *locorum spatia* que se tentou privilegiar na análise do parágrafo. Sair da exterioridade, do espaço local, para o interior de si e, no interior de si, depurar a

visão intelectual para que a mente veja sem remeter às imagens dos espaços locais, vendo assim a Verdade e constatar que ela está fora do *locorum spatia*, mas é a criadora dos seres que estão nele e, portanto, relaciona-se com esses seres e age nele: tal foi o que se tentou demonstrar neste artigo.

Referências Bibliográficas:

AGOSTINHO, Santo, *Comentário Aos Salmos*. Trad. Monjas Beneditinas – Mosteiro de Maria Mãe De Cristo, Revisão de H. Dalbosco, Ed. Paulus, São Paulo, 1998.

________. *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Imprensa Nacional-Casa Da Moeda, Lisboa, 2004.

________.*Bíblia de Jerusalém*. Trad. organizada por Anderson, A. F., Gorgulho, G. S. e Storniolo, I. Ed. Paulus, São Paulo, 2008.

________.*Bíblia do Peregrino*. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini. Ed. Paulus, São Paulo, 2006.

Cléver Cardoso é graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo e em Comunicação Social - Habilitação em Rádio e TV pela Universidade Anhembi Morumbi. Atualmente é mestrando em Filosofia e graduando em Letras - Habilitação em Português/Latim, ambos na Universidade de São Paulo.

E-mail: clevercardoso@gmail.com

Governo e Mercado: Foucault e a Emergência do Neoliberalismo Alemão

Felipe Luiz

Resumo:

No curso *O nascimento da biopolítica,* o filósofo francês Michel Foucault empreende uma análise do liberalismo e do neoliberalismo cujo cunho é, no mínimo, original: trata-se de considerá-los não como teorias econômicas, mas, sim, como práticas de governo. Para Foucault, não se deve elaborar uma teoria do estado, mas, sim, do governo: o estado é o correlato de uma forma de governar. Neste sentido, o liberalismo e o neoliberalismo são formas de governar que engendram, como correlato histórico, uma forma de estado que lhes coadune. Elaborando uma epistemologia política do pensamento liberal, Foucault empreende a genealogia dessas práticas de governo. O objetivo deste trabalho é expor a análise de Foucault sobre a emergência do neoliberalismo alemão conhecido como ordoliberalismo, refletindo sobre as teses defendidas pelo professor do *Collège de France* no referido curso.

Palavras-chave: Foucault, epistemologia política, neoliberalismo, ordoliberalismo, economia política.

No curso proferido entre 1989-79 no *Collège de France*, Foucault empreendeu uma genealogia do neoliberalismo, do liberalismo e de uma série de conceitos econômico-políticos dezoitistas, todos ligados à emergência da burguesia e do capitalismo industrial. Não se trata de uma análise exaustiva; ele não acompanha, passo a passo, mudança por mudança, as transformações que o liberalismo e o neoliberalismo sofreram ao longo de sua história de quase três séculos; Foucault situa o surgimento político e teórico do liberalismo, depois avança mais de um século para compreender a situação de emergência do neoliberalismo no contexto de crise da economia de mercado e do neoclacissismo de Jevons e Marshall (cf. HUNT, 1989) cujo ápice, o *crack* da Bolsa de Valores de *New York* em 1929, foi o estopim da ascensão do nazi-fascismo, ainda que também tenha sido ensejo para alguns processos revolucionários, como a Revolução Espanhola ou para a ascensão da esquerda, como a formação da Frente Popular Francesa em 1936.

O objetivo deste pequeno trabalho é expor a emergência do liberalismo, nos termos propostos por Foucault, para, em seguida, mostrar o surgimento do neoliberalismo alemão, contrastando o liberalismo clássico de Smith com as propostas do liberalismo contemporâneo da Escola de Friburgo.

Primeiramente, devemos ressaltar a forma como o filósofo francês avalia o liberalismo e neoliberalismo; longe de tomá-los enquanto teorias econômicas, Foucault intenta constituí-los enquanto práticas de governo, enquanto meios de "racionalização da prática governamental no exercício da soberania política" (FOUCAULT, 2008, p. 4). Analisar a razão política de governo – movimento que somente cresce desde o século XIX (cf. FOUCAULT, 1994) nos termos propostos no referido curso implicou o abandono dos *"universais"* das teorias políticas (direito, soberania, povo, estado, sociedade civil) em benefício das práticas governamentais tal como se apresentaram, para, a partir delas, observar como foram possíveis, se foram, os universais. Outra coisa a se notar é que se, para alguns, "chama-se Estado o mais frio dos monstros frios" (NIETZSCHE, p. 65), para Foucault o Estado é correlato de um modo de governar, de uma arte de governo, ou seja, de uma prática governamental: o Estado não é semente brotada no início dos tempos que se desenvolve perpetuamente, vergado sobre si e vergando todos os demais.

Na grande história das práticas governamentais, a razão de Estado, que emerge no século XVI, pensa o Estado em relação a ele próprio, enquanto espaço semi-autônomo; caberia ao Estado obedecer a limites eternos: as leis, os direitos, a religião, os direitos de natureza, etc. A *razão de Estado* tem como

forma econômica imediata o *mercantilismo*, como modelo de administração o *Polizeistaat* (*estado de polícia*[1] em alemão) e empreende a constituição de um corpo diplomático-militar permanente.

Em poucas palavras, o mercantilismo é uma teoria e uma prática econômica pautada na organização de circuitos comercias. Ele busca o enriquecimento do Estado através da acumulação de metais preciosos (metalismo) e da acumulação monetária; busca o crescimento da população e é anti-imperial, ou seja, é a favor da concorrência entre os estados, enterrando, portanto, as últimas utopias de construir a Nova Roma; e é nesse sentido que se estabelece um corpo diplomático permanente cujo fito é manter a concorrência entre as potências, "a balança européia" equilibrada. Portanto, delimitar externamente o Estado e manter a concorrência entre os Estados, de modo a nunca ser fraco o suficiente para ser submetido, nem forte a ponto de submeter a todos os demais estados concorrentes. Cumpre apontar que a *razão jurídica*, que se baliza no *jus naturalismo*, é o principal eixo de limitação externa do estado, através, sobretudo, das teorias contratualistas.

O *Polizeistaat* tinha um sentido diferente do que chamaríamos em nossos dias de um "Estado de polícia", pois se trata de "uma regulamentação indefinida do país de acordo com o modelo de uma organização urbana densa" (FOUCAULT, 2008, p. 8): regular a atividade econômica e a vida dos súditos, articulando uma com a outra (preços, produção, valor de venda e de compra, etc.). Ou seja, o *Polizeistaat* nada mais é senão o que diríamos política interna; é um *Polizeistaat* aquele estado que "estabelece um continuum administrativo que, da lei geral à medida particular, faz do poder público e das injunções que este impõe um só e mesmo tipo de valor coercitivo" (FOUCAULT, 2008, p. 232). Em suma, podemos dizer que a razão de Estado busca limitar o Estado internacionalmente e ilimitá-lo internamente.

É nesse contexto que emerge o liberalismo e a *economia política* enquanto princípios de regulação externa do Estado. Tomado como práticas governamentais, a principal diferença entre o liberalismo e a razão de Estado é o modo como limitar o Estado; neste último caso, trata-se de por meio da razão jurídica, limitar externamente o estado: será considerado ilegítimo aquele governo que não souber respeitar esses limites. Para economia política trata-se de outra coisa: partindo de princípios sempre válidos, apontam-se os meios segundo os quais os governos devem regular a si próprios; tais princípios são estabelecidos de acordo

1 Na Idade Clássica "estado de polícia" tinha um sentido bem distinto do atual. Foucault desenvolve a noção de estado de polícia ou de polícia em diversos textos, dentre os quais destacamos Omnes et singulatim (FOUCAULT, 1994), onde a noção de polícia aparece na discussão sobre governo. O curso Nascimento da biopolítica (FOUCAULT, 2008) é também fonte notável.

com os objetivos do Estado e dos conflitos que se desenrolam no interior de um país; trata-se, portanto, de uma crítica ao excesso de governo. Se a economia política teve, entre 1750-1820, uma série de significados, para Foucault "a economia política, a meu ver, é fundamentalmente o que possibilitou assegurar a autolimitação da razão governamental" (FOUCAULT, 2008, p. 19).

A economia política não se opõe, exatamente, à razão de Estado, pois retoma uma série de suas posições e objetivos: crescimento da população, crescimento dos meios de subsistência, aumento da riqueza do estado. O nível em que a economia política interroga o Estado é o de seus efeitos reais no exercício do governo; ela "revelou a existência de fenômenos, de processos e de regularidades que se produzem necessariamente em função de mecanismos inteligíveis" (FOUCAULT, 2008, p. 21). Portanto, a existência de processos naturais que o Estado não pode evitar e que deve responder no nível da natureza deles, caso não queira tornar-se inábil, incompetente; quando o governo fracassa é em decorrência de sua ignorância dos processos naturais da economia. Ou seja, é em função da verdade que um governo deve se autolimitar.

Desde a Idade Média a verdade aparece como meio de autolimitar o governo: o príncipe e seus conselheiros colocavam-se este tipo de questão ao buscar conformar o governo a leis divinas, morais, naturais. A economia política busca mostrar "a um governo quais são os mecanismos naturais que ele manipula" (FOUCAULT, 2008, p. 24): todo e qualquer governo nunca sabe como governar somente o suficiente. Cumpre que os economistas articulem uma série de práticas discursivas com práticas governamentais, e mostrem a estas o verdadeiro e o falso. Claramente: a economia política institui um regime de verdade que incidirá sobre as práticas governamentais como princípios de autorregulamentação. Tornar o "governo frugal", governar menos e melhor, é esta a questão mais fundamental do liberalismo.

A ligação entre verdade e práticas de governo dá-se no mercado, pois é nele que se forma a verdade enquanto regra de sapiência da prática de governo. Da Idade Média até o século XVIII o mercado era entendido como lugar privilegiado de ação do governo; era um lugar de justiça: diversas regulamentações, o preço justo em relação ao comerciante e ao consumidor, produtos alimentícios mais baratos para os mais pobres, luta contra as fraudes. A economia política inova ao propor que o mercado deve obedecer a mecanismos naturais, que devem ser deixados como se apresentam para não se desnaturarem. Eles formam o que se chama de preço "natural": o valor do produto ao invés de justiça clássica. Assim é que o mercado é apontado, pela economia política, como padrão para apontar a verdade das práticas de governo. Essa dupla emergência da economia política e do

mercado como pontos de veridição das práticas de governo dá-se por uma série de motivos: afluxo de ouro, constância das moedas, crescimento econômico, crescimento demográfico, aumento da produção agrícola, acesso de técnicos aos governos e abordagem teórica dos problemas econômicos.

Como limitar o poder político torna-se a grande questão do pensamento político e jurídico, em contraposição às questões de legitimidade que até então se punham. Foucault distingue dois meios segundo os quais a primeira destas questões se pôs: a via rousseauniana, muito comum entre os juristas da Revolução Francesa, que define os direitos originários e concebe a lei como expressão da vontade coletiva; e a via utilitarista, que parte da prática governamental, interrogando-a em seus limites, e da utilidade dos limites em relação a objetivos. O utilitarismo é uma tecnologia de governo que busca defini-lo em termos de utilidade; por isto a lei é, para os utilitaristas, "efeito de uma transação que vai colocar, de um lado, a esfera de intervenção do poder público e, de outro, a esfera de independência dos indivíduos" (FOUCAULT, 2008, p. 57).

Duas faces, portanto, do liberalismo europeu que seguiram caminhos e destinos diferentes: ao passo que a via rousseauniana enfraqueceu-se, a via utilitarista não pára de crescer até nossos dias. O mercado relaciona governo-preço, governo-valor, governo-utilidade. Trata-se, de fato, de uma *razão do Estado mínimo*, que funciona com base no jogo de interesses entre utilidade pública e benefício econômico, fazendo com que o governo tenha de lidar com o fenômeno político do interesse, que passa a ser sua força motriz. "O governo vai se exercer agora sobre o que poderíamos chamar de república fenomenal dos interesses (...) [qual o] valor de utilidade do governo em face de um sistema em que a troca é que determina o verdadeiro valor das coisas" (FOUCAULT, 2008, p. 63-4).

Outra face desta razão de Estado mínimo diz respeito às relações internacionais entre nações. Para esta prática de governo, a liberdade de mercado garante em seu funcionamento um bom preço que é, simultaneamente, proveitoso para o comprador e para o vendedor, enriquecendo ambos, ou seja, o enriquecimento de um país só pode ocorrer se for enriquecimento mútuo de outros países; "enriquecimento correlativo, portanto, enriquecimento em bloco, enriquecimento regional: ou a Europa inteira será rica, ou a Europa inteira será pobre" (FOUCAULT, 2008, p. 74). O horizonte de recriação de algo como um império europeu é completamente retirado pois é a expansão do mercado até os limites do mundo que garantirá o enriquecimento; mundo entendido como mercado europeu.

O liberalismo é, pois, na perspectiva de Foucault, uma arte de governo dezoitista, que elabora veridições do governo tanto a partir do mercado quanto a partir do cálculo utilitário que coloca a Europa como região do desenvolvimento

econômico ilimitado em relação ao globo compreendido como mercado (FOUCAULT, 2008, p. 83).

O governo deve conhecer e respeitar a mecânica inerente aos processos econômicos e isto redunda na produção e garantia de algumas liberdades (de mercado, de propriedade, etc.). O liberalismo é a gestão das condições para estas liberdades, ainda que tal seja contraditório, visto que ele estabelece limites, procedimentos e obrigações à prática governamental. Precisamente, o liberalismo calcula o custo para a produção da liberdade em nome da segurança dos interesses coletivos, contra aqueles interesses individuais, ou seja, como garantir que a liberdade não seja danosa à economia, como gerir o perigo que a liberdade-segurança coloca à economia. Quer dizer, o liberalismo propõe mecanismos de "aumento" de liberdade por meio de maior controle e intervenção; por isso o casamento tão certeiro entre liberalismo e técnicas disciplinares. A crise do liberalismo é justamente esta: garantir que os mecanismos que sustentam a liberdade não se tornem, eles mesmos, ameaças à liberdade. Por isso, as crises do capitalismo acompanham-se de crises do liberalismo, pois geram crises nas práticas de governo liberais.

A partir deste anteparo, podemos ver o cerne do curso de Foucault: a análise do que se convencionou chamar de *neoliberalismo* (ULHÔA, 1999, pgs. 41-46). Há duas frentes principais de desenvolvimento da teoria neoliberal: a alemã (entre a República de Weimar e a reconstrução do pós-guerra) e a norte-americana (entre a crise de 29 e as políticas do *New Deal* e a crítica destas políticas democratas). O que as une é a crítica ao *keynesianismo*, ao *intervencionismo* e ao *planismo*[2]; há também o ponto de partida comum que é o neomarginalismo da Escola de Viena[3]. Foucault se concentra, sobretudo, na análise do neoliberalismo

---

2 Keynesianismo: diz-se das idéias do economista inglês J. M. Keynes. No plano teórico, buscou desfazer-se de alguns elementos do neoclassicismo, em destaque do pressuposto segundo o qual o mercado teria plena capacidade de autorregular-se, inclusive em momentos de crise. Keynes defendeu a intervenção do estado na economia sempre que os lucros da burguesia estivessem em risco, como em 1929. Embora transformado por alguns em reformador social, é apolegeta do capitalismo; cf. HUNT, 1989. Intervencionismo e planismo: diz-se de políticas econômicas que apregoam a intervenção do estado na economia, desde formas suaves, como injeção de capitais, até formas mais extremas, como aquelas de planificação de um setor ou de todos da economia, chamada planismo. Para os ordoliberais qualquer intervenção estatal na economia além da moldura leva, em longo prazo, ao totalitarismo, conforme veremos a frente. Cf. FOUCAULT, 2008.

3 Escola de Viena: a partir da noção de utilidade marginal desenvolvida de modo independente e simultâneo por três economistas na segunda metade do século XIX, surgiu uma escola do pensamento econômico chamada de marginalismo, que defendia a teoria do valor-utilidade em detrimento daquela do valor-trabalho, mesclando a esta elementos neoclássicos. Muito forte na Áustria, este pensamento é chamado de austríaco ou vienense; será uma das fontes da Escola de Chicago de M. Friedman. Cf. HUNT, 1989 e HUGON, 1972.

alemão ou *ordoliberalismo*, mas analisa também o neoliberalismo norte-americano (*anarco-capitalismo*) e as políticas neoliberais francesas desde a década de trinta.

O contexto que possibilita o ordoliberalismo – nosso objeto neste artigo – é o pós-guerra e as exigências de reconstrução de uma economia arrasada, da transformação de uma economia de guerra em uma economia de paz e a exigência de impedir que algo como o nazi-fascismo se repetisse. L. Erhard, responsável pela gestão econômica da zona ocidental da Alemanha, apontava, em 1948, que o Estado nazista não representava o povo alemão por haver violado os direitos dos cidadãos alemães, ainda que no exercício de sua legítima soberania de Estado. Dado o fato da ocupação do território alemão e da falta de legitimidade histórica para a refundação de um estado, Erhard defendia que, por meio das liberdades econômicas poder-se-ia criar o novo Estado alemão; "Na Alemanha contemporânea, a economia, o desenvolvimento econômico [...] produz soberania política [...] pelo jogo institucional que faz precisamente funcionar essa economia" (FOUCAULT, 2008, p. 114). A Alemanha contemporânea é um Estado radicalmente econômico, pois a economia permitiu o Estado, e o crescimento econômico significa, assim, a afirmação do Estado. Diferença entre liberais e ordoliberais, pois, conquanto para aqueles se tratasse de constituir um espaço de liberdade na economia no interior de um *Polizeistaat*, para o ordoliberalismo tratou-se de constituir um estado a partir das liberdades econômicas. Em junho de 1948, a mando de Erhard, os preços são liberados de qualquer mecanismo de controle, o grande início prático da prática de governo ordoliberal; trata-se da reorganização da governamentalidade, da prática de governo alemã, uma

> Reorganização interna que, mais uma vez, não pergunta ao Estado que liberdade você vai dar à economia, mas pergunta à economia: como sua liberdade vai poder ter uma função e um papel de estatização, no sentido de que isso permitirá fundar e efetivar a legitimidade de um Estado. (FOUCAULT, 2008, p. 127)

Entre os assessores econômicos de Erhard encontram-se aqueles que fundaram a corrente econômica conhecida como Escola de Friburgo em torno da revista *Ordo*, donde ordoliberalismo: W. Eucken, F. Bohn, Muller-Armack, W. Ropcke, Rüstow, von Hayek. Boa parte destes homens, quando dos problemas econômicos e políticos da RDA em 1948, já havia enfrentado problemas similares por ocasião da República de Weimar (1919-33). A Escola de Friburgo parte, diz Foucault, do problema posto por Weber no início do século XX: a questão do

irracionalismo racional do capitalismo. Para o ordoliberalismo tratava-se de encontrar qual a racionalidade econômica que permitisse anular a irracionalidade social do capitalismo. Neste contexto, o nazismo foi bastante importante para a Escola de Friburgo, pois permitiu a esta definir um "campo de adversidade", isto é, um conjunto de obstáculos a superar, que inclui: a questão da pertinência histórica do liberalismo para a Alemanha, posto que era uma teoria desenvolvida na Inglaterra, para responder as questões que se colocavam diante de seu desenvolvimento econômico; segundo, o socialismo de estado bismarckiano, defensor da unidade territorial da Alemanha através de uma política econômica intervencionista e de uma política social que buscasse reintegrar o proletariado (entendido como ameaça à unidade territorial) à ordem social; terceiro, a planificação econômica da guerra (1915-18) e do entre guerras (1918-33), levada a cabo por todos os governos do período; e, por último, o keynesianismo desde 1925, a pleno vapor.

> O que o nazismo finalmente fez foi pôr em estrita coalescência esses diferentes elementos [não sistêmicos], ou seja, a organização de um sistema econômico em que a economia protegida, a economia de assistência, a economia planificada, [e a] economia keynesiana formavam um todo [...] cujas diversas partes eram solidamente ligadas pela administração econômica [então] implantada. (FOUCAULT, 2008, p. 149)

O nazismo forneceu, portanto, o campo de adversidade aos ordoliberais; eles mostravam que há uma relação necessária entre esses quatro elementos (protecionismo, assistencialismo econômico, planismo e keynesianismo) e o nazismo, isto é, a adoção de qualquer destes elementos leva aos outros quatro, que desembocam, por sua vez, no nazismo. Analisando os diversos planos econômicos, desde o caso soviético passando pelo *New Deal* e pelos planos *Beveridge*, os ordoliberais concluem que a diferença entre socialismo e capitalismo é a diferença entre políticas econômicas liberais e intervencionistas — e esta conduz inevitavelmente ao nazismo. Expliquemos: à primeira vista o nazismo leva ao enfraquecimento do Estado; na Alemanha nazista o Estado perdeu seu estatuto de pessoa jurídica, tornando-se instrumento do *Volk*, organizado na *Gemeinschaft*, comunidade; o nazismo retira as características verticais de administração próprias ao Estado em benefício do *Führertrum, princípio de obediência e lealdade ao Führer*; além do que, o partido toma para si diversas atribuições e direitos do Estado. Mas, para os ordoliberais o nazismo deve ser definido como crescimento indefinido do poder estatal: atrás das aparências, o Estado somente fortaleceu-se durante o governo nazista. O sistema econômico adotado necessitava de mais

Estado — de um Estado diferente daquele tão comum no século XIX, mas ainda assim Estado. É por isso que o intervencionismo opera e conduz rumo ao nazismo.

Toda uma série de temas e análises que se mantêm vivas ainda hoje tem origem nas críticas ao nazismo elaboradas pelos ordoliberais. O nazismo colocava-se como inimigo da sociedade burguesa, que nivela os indivíduos na massa: os indivíduos são átomos comunicáveis entre si somente por meio do Estado; o consumo e o mercado seriam os níveis de uniformização e normalização da sociedade burguesa. Ainda que os nazistas dissessem se colocar contra isto, os ordoliberais mostram que à política do nazismo nada mais foi senão aquilo que eles criticavam na sociedade burguesa; é que, segundo o ordoliberalismo, não é o capitalismo que gera isto, mas o intervencionismo, o planismo, o protecionismo, etc.

A Escola de Friburgo fez deslocar toda uma série de críticas que eram dirigidas ao mercado para críticas ao Estado. Muitas destas críticas tinham origem, inclusive, no próprio liberalismo clássico, que teve medo, de acordo com os ordoliberais, de assumir as consequências de seu próprio desenvolvimento.

Foucault ressalta bastante que o neoliberalismo não é uma repetição contemporânea do que já dizia Adam Smith, Ricardo e Malthus; os neoliberais realizaram deslocamentos importantes em relação ao liberalismo triunfante do século XIX. Conforme demonstramos, para os liberais clássicos a questão era como circunscrever um espaço de liberdade econômica e vigiá-lo, enquanto que, para os neoliberais trata-se de tomar a "liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado desde o início de sua existência até a última forma de suas intervenções. Em outras palavras, um Estado sob vigilância do mercado em vez de um mercado sob vigilância do estado" (FOUCAULT, 2008, p. 158-9). O problema do neoliberalismo é saber se a economia de mercado pode refundar o Estado e a sociedade, e até onde podem ir suas ações. A partir disto, eles realizam uma série de reelaborações teóricas. Alguns exemplos: para o liberalismo, o mercado era definido e pensado como lugar de troca livre entre dois parceiros, que, ao trocar, estabelecem a equivalência entre dois valores, cabendo ao Estado tão-somente garantir a liberdade e o funcionamento do mercado, e, no que toca à produção, garantir a propriedade privada do que se produz. Para os ordoliberais, a troca não é o fundamental do mercado, mas a concorrência, ou seja, não a igualdade dos parceiros, mas a desigualdade dos que concorrem, cabendo a concorrência garantir tanto a medição das grandezas econômicas (formação de preços) que leva, por sua vez, a regulação das escolhas econômicas; assim, substituem o problema liberal clássico do valor-equivalência pelo problema neoliberal da concorrência-monopólio. Outra diferença é que, do liberalismo clássico até o neomarginalismo, a concorrência era tomada como

garantia do pleno funcionamento do mercado, cabendo ao estado intervir somente para evitar os monopólios, para garantir que não termine a concorrência: trata-se, portanto, do *laissez-faire*. Para os ordoliberais a concorrência não é um dado natural, mas princípio de formalização, dotada de estrutura própria e que produz determinados efeitos e que somente aparece quando há condições cuidadosamente preparadas por um governo. Articulando economia e história à moda de Weber, os ordoliberais dizem que a economia deve analisar o mecanismo formal da concorrência, ao passo que compete à história analisar esses mecanismos no interior dos processos históricos: "a economia analisa os processos formais, a história vai analisar os sistemas que tornam possíveis ou impossíveis o funcionamento desses processos formais" (FOUCAULT, 2008, p. 164). Tal conceitualização acarreta uma mudança no modo de conceber o Estado, pois, por um lado, se a concorrência — essência e mestra do mercado — somente pode dar-se quando da ação governamental, por outro, é do mercado que devem advir as regras que definirão a ação do Estado.

O neoliberalismo propõe uma "economia de mercado sem *laissez-faire*, isto é, política ativa sem dirigismo. O neoliberalismo não vai se situar, portanto, sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo [...] de uma intervenção permanente" (FOUCAULT, 2008, p. 182). Röpcke, um dos grandes teóricos do ordoliberalismo diz o seguinte em *Gessellschaftstkrisis*: "a liberdade de mercado necessita de uma política ativa e extremamente vigilante" (cit. In FOUCAULT, 2008, p. 183). Portanto, o estado deve intervir, e pode intervir, mas deve saber como intervir. Foucault dá três exemplos de como os ordoliberais definem a ação governamental.

Primeiro, a questão dos monopólios. Para o marxismo, corrente da economia clássica, o monopólio é conseqüência inevitável da concorrência, que somente pode ser evitado por intervenção estatal – paradoxo aos liberais. Para os ordoliberais, o monopólio não é nem dado espontâneo nem novidade na economia. Antes, há uma relação estrita entre poder político, notadamente o poder jurídico, e a formação dos monopólios: direitos de herança, as sociedades de ação, os direitos de patente. O poder político facilita (direta ou indiretamente) ou, mesmo, cede o monopólio, especialmente através do protecionismo. Ainda que os neoliberais concordem com os marxistas quando estes dizem que "no capitalismo o aumento necessário e constante do capital fixo constitui um suporte inegável pra a tendência à concentração e ao monopólio" (FOUCAULT, 2008, p. 187), isto não significa que ele é inevitável. A concorrência serve precisamente para evitar a formação do monopólio que surge quando da ação estatal que o permite. O maior problema do monopólio é seu efeito sobre os preços, que,

entrementes, no entanto combate a si mesmo, pois, quando se pratica um preço-monopólio há o ensejo para o surgimento de um concorrente e é por isso que, concluem os ordoliberais, o monopólio deve praticar os preços e a "política do como-se" (*Als-ob Politik*) houvesse concorrentes. Em suma, deve haver uma política institucional, o que os neoliberais chamam de "moldura", que impeça a criação de monopólio por interferência externa, pois, de resto, o próprio processo econômico impedirá seu surgimento.

Segundo exemplo de como deve agir um governo neoliberal a questão da ação conforme. Eucken distingue dois tipos de ação de um governo neoliberal. As *ações reguladoras*, como o processo econômico leva a atritos e dificuldades passageiras, cabe ao governo intervir sobre as condições de mercado (mas nunca sobre os instrumentos de mercado) pautado nas três tendências do mercado: redução dos custos, queda do lucro e tendência pontual ao aumento do lucro; O objetivo da ação reguladora é a manutenção dos preços por meio do controle inflacionário – meta tão importante, que, ao seu lado, tudo mais é secundário (por exemplo, manutenção do poder aquisitivo, do pleno emprego, do equilíbrio na balança de pagamento). A ação reguladora tem como instrumentos a política de créditos, redução do saldo credor (buscando conter o aumento dos preços externos), redução de impostos visando agir sobre a poupança e os investimentos; nunca deve se valer de instrumentos planificadores ou dirigistas: como tabelamento de preços, subsídios setoriais, investimentos públicos. Por maior que seja a pressão política, um governo nunca deve intervir sobre o desemprego pois a economia pode necessitar de um *quantum* de desemprego, mesmo porque, os ordoliberais tomam que um desempregado "é um trabalhador em trânsito entre uma atividade não-rentável e uma atividade mais rentável" (FOUCAULT, 2008, p. 191). E as *ações ordenadoras* são aquelas que intervêm nas condições de mercado, mas com maior profundidade. Ainda que seja um ótimo regulador da vida econômica e social, o mercado não é natural, cabendo ao governo garantir a existência das condições de mercado, da *moldura*, ou seja, a esfera social deve torna-se local de ação do governo. Conjugar ações reguladoras e ordenadoras visa organizar uma ordem de concorrência no mercado para regular a economia.

Terceiro e último exemplo de um governo neoliberal: a política social. As economias de tipo *Welfare* estabelecem como objetivos a repartição do acesso a bens de consumo a partir de uma política social enquanto contraponto aos processos econômicos tomados como introdutores de desigualdade de modo que os instrumentos de qualquer ação que possibilite acesso a bens de consumo devem ser tanto mais intensos quanto maior for o crescimento econômico. Para os ordoliberais as economias de tipo *Welfare* são socialistas, na medida em que

buscam socializar o consumo e a renda, sem dar, em contrapartida, garantias sociais aos riscos econômicos, de modo que cada um termina por assumir separadamente os perigos da economia. O ordoliberalismo, ao contrário, defende que a política social jamais deve ser entendida enquanto contraponto ao processo econômico, tampouco pode a igualitarização do acesso a bens ser posta como objetivo no interior de um sistema que se regula por meio da diferenciação (é o mecanismo da concorrência, a desigualdade por excelência, que forma os preços). A Escola de Friburgo defende que as diferenças de salário, a divisão social do trabalho e a oscilação de preços são necessários à economia; nesse sentido, as políticas igualitárias são antieconômicas. Röpcke afirma com uma dose cavalar de cinismo, que "a desigualdade é igual para todos" (cit. in FOUCAULT, 2008, p. 196). Em suma, como a economia e seus efeitos desigualitários são concebidos como reguladores da sociedade, a igualitarização é vista como perigo, especialmente se deslocar renda destinada à poupança e aos investimentos para o consumo. A única política social admitida pelos ordoliberais é o crescimento econômico, que garante por si só o acesso de todos os indivíduos à propriedade privada. Exatamente por isto, notamos, os países que se alinham ao neoliberalismo tendem a privatizar sua política social e seus instrumentos de igualitarização.

O neoliberalismo pretende colocar o mercado como princípio regulador geral da racionalidade política, buscando adentrar ainda mais fundo e tornar os mecanismos de mercado reguladores gerais da sociedade. Por isso que chamavam suas propostas de *Gesellschaftspolitik*, *política da sociedade* e seu liberalismo de *liberalismo sociológico*. O *homo oeconomicus* (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 345-401) do ordoliberalismo é aquele que se move de acordo com a dinâmica concorrencial: a sociedade deve ser a sociedade empresarial. Há, no entanto, dois tipos de política que os neoliberais defendem a *Vitalpolitik* e a *Gesellschaftspolitik*, já citada. Vamos a cada uma delas

Rüstow elabora, em seu livro *Orientação da política econômica alemã*, de 1950, o programa de racionalização político-econômica chamado por ele de *Vitalpolitik, política da vida*; trata-se de elaborar uma trama social na qual cada uma das unidades sociais tem a forma da empresa, sendo este o objetivo mais geral do neoliberalismo, conforme já expusemos; mas há outros pontos da *Vitalpolitik* como: primeiro, permitir, na medida do possível, o acesso de todos à propriedade privada;

> Segundo, redução dos gigantismos urbanos, substituição da política dos grandes subúrbios por uma política das cidades medianas, substituição da política e da economia dos grandes conjuntos por uma política e uma economia de casas individuais, incentivo às pequenas unidades de cultivo e criação no

> campo, desenvolvimento de [...] indústrias não-proletárias, isto é, o artesanato e o pequeno comércio; terceiro, descentralização dos locais de moradia, de produção e de gestão, correção dos efeitos de especialização e de divisão do trabalho, reconstrução orgânica da sociedade a partir das comunidades naturais, das famílias e das vizinhanças [...] organização, controle e adequação de todos os efeitos ambientais que podem ser produzidos ou pela coabitação de pessoas ou pelo desenvolvimento das empresas e dos centros de produção. (FOUCAULT, 2008, p. 202)

Quanto a *Gesellschaftspolitik* trata-se, em poucas palavras, de um intervencionismo social ativo e constante cujo objetivo é propiciar condições para a ação do mercado. Há dois eixos da *Gesellschaftspolitik*: 1. o entranhamento e a formalização da/na sociedade baseada no modelo da empresa; 2. a questão da instituição jurídica em uma sociedade regulada a partir dos mecanismos de concorrência do mercado. Para o ordoliberalismo, o jurídico não é superestrutura, mesmo porque eles consideram que há uma ordem econômico-jurídica, de maneira próxima à Weber. Essa estrutura econômico-jurídica é chamada por Eucken de sistema: complexo de processos econômicos efetivados por meio da moldura, de modo que a economia é um conjunto regulado de atividades, situado ao nível das relações de produção. Compreender o capitalismo significa, portanto, entender a dinâmica das trocas entre economia e instituição. A *Gesellschaftspolitik* é proposta, portanto, para buscar-se evitar a tendência da economia de mercado à centralização por meio dos monopólios.

Em suma, a *Gesellschaftspolitik* pretende que o governo organize uma sociedade na qual os mecanismos de mercado possam agir livremente: intervir em prol da economia, e não na economia. Objetiva-se generalizar no corpo social a forma-empresa seja ao lançar os indivíduos numa multiplicidade de empresas a seu alcance, seja ao tornar o próprio indivíduo, em suas ações e relações, uma empresa; de modo algum se trata de mantê-lo confinado em uma empresa ou ainda, tomando estado como uma empresa. Duplo aspecto dos objetivos da política social ordoliberal: *Gesellschaftspolitik*: desdobrar o modelo econômico — oferta-procura, investimento-custo-lucro — em um modelo para as relações sociais e para a existência individual. *Vitalpolitik*: desalienar o indivíduo em relação a seu trabalho e a seu meio, ou seja, criação de pontos de ancoragem em torno do indivíduo com a função de "compensar o que há de frio, de calculista, de racional, de mecânico no jogo da concorrência propriamente econômico" (FOUCAULT, 2008, p. 333). Duas políticas ordoliberais, portanto, uma a favor do mercado, que o entranhe na sociedade, que é a *Gesellschaftspolitik*, e outra contra o mercado, contra os efeitos desagregadores moralmente e sociologicamente do mecanismo da concorrência,

um estado acima dos concorrentes, é a *Vitalpolitik*.

É evidente, e Foucault toca no ponto, que os ordoliberais buscam alternativas teóricas ao marxismo, pois, este, quando da análise da lógica do capitalismo e do capital, toma que um impasse no capitalismo é um impasse estrutural, o que coloca em xeque, portanto, a própria existência do sistema capitalista. Para os ordoliberais, não existe algo como "o capital" senão enquanto abstração que somente toma realidade em um contexto econômico-institucional – assim, a ação econômico-institucional abre espaço para que o capitalismo não se devore a si em sua gula. Mostrar que o capitalismo é possível, que sua lógica e seus efeitos podem ser superados pela ação do mercado: eis o que querem os ordoliberais. Portanto, elaborar uma teoria da concorrência que a mostrasse como não-contraditória, como não condutora de fenômenos que a anulam tal qual o monopólio. Os ordoliberais partem do projeto weberiano de compreensão da racionalidade irracional do capitalismo que descarta as análises da lógica capitalista de Marx: trata-se de "identificar na história do capitalismo um conjunto econômico-institucional capaz de explicar tanto a singularidade do capitalismo como a mescla de racionalidade que hoje constatamos" (FOUCAULT, 2008, p. 229).

A instituição e as regras de direito condicionam reciprocamente a economia para os ordoliberais. Por meio da intervenção institucional deve-se fundar um novo capitalismo e uma nova ordem social regulada pela economia de mercado, baseada na *Wirtschaftsordnung*, ordem da economia. A intervenção institucional na economia faz-se por meio do Rechstaat ou *Rule of Law*, quer dizer, *Estado de direito*. Este *Rechstaat* surge no pensamento econômico-jurídico alemão no final do século XVIII contrapondo-se tanto ao *Polizeistaat* quanto ao absolutismo. Ele se define como aquele Estado no qual é a lei que define previamente o âmbito de ação do estado e quais ações podem e não podem ser tomadas, distinguindo, ainda, entre leis e medidas administrativas, que permaneciam unidas no *Polizeistaat*. Já na segunda metade do século XIX a noção de *Rechstaat* é refinada: um Estado de direito passa a ser aquele no qual qualquer cidadão pode impetrar ações ou recorrer contra o Estado. A partir desta noção, os ordoliberais buscarão renovar o capitalismo, pois sua adoção permite combater tanto o hitlerismo, em sentido amplo, quanto o intervencionismo econômico estatal quando se aplica a noção de *Rechstaat* na economia.

Fazer funcionar o *Rechstaat* a nível econômico implica que as leis e medidas econômicas do Estado devem sempre ser formais, rígidas e inalteráveis: trata-se da *moldura*, da qual já tratamos brevemente. É o exato oposto do planismo já que este que se propõe a fins específicos, alterando-se conforme o bom ou mau andar do plano. A partir da moldura os agentes econômicos poderão atuar sabendo exatamente como o governo procederá. Hayek, em *Road to serfdom* defende que o

plano mostra como os recursos da sociedade devem ser conscientemente dirigidos para atingir um objetivo determinado. O *Rule of Law*, ao contrário, consiste em definir a moldura mais racional no interior da qual os indivíduos se dedicarão a suas atividades de acordo com seus planos pessoais. (cit. in FOUCAULT, 2008, p. 238)

A única forma aceitável de o Estado intervir na economia é, portanto, a lei. As leis são as regras do jogo econômico, no qual, no entanto, os jogadores ainda permanecem livres para jogar. Com os conflitos, próprios do jogo econômico, os tribunais emergem como órgãos da economia por meio da intervenção judiciária nos litígios econômicos.

Foucault analisa, por fim, o que ele chama de "crítica inflacionista ao estado" levada a cabo pelos neoliberais. Para eles, o estado seria como que dotado de uma força interna monstruosa, que tende a devorar tudo se não for contido, como mostra o exemplo da Alemanha nazista, que teve origem no protecionismo bismarckiano até aflorar, em seu auge, no totalitarismo alemão. Foucault mostra a tolice dessa análise; o *Wellfare State* não tem a mesma origem, governamentalidade ou forma do estado fascista; a característica do Estado no século XX é sua perda de força, seu enfraquecimento em duas direções: a totalitária (em benefício da governamentalidade de partido) e a liberal ou neoliberal (em benefício da governamentalidade de mercado).

*

Muito mais que mera doutrina econômica, o ordoliberalismo propõe-se, desde a leitura de M. Foucault, como uma teoria da ação do governo. Através de uma caminhada genealógica pelas vias da proveniência do neoliberalismo, Foucault situa bem suas teses no contexto da reconstrução da Alemanha no pós-guerra. Além disso, em nosso mundo atual, onde o coro neoliberal teve de cessar seu canto diante da crise do sistema financeiro, pensar o neoliberalismo, em qualquer de suas vertentes, é pensar o cerne da contemporaneidade.

Ao unir o saber econômico dos pensadores da Escola de Friburgo à necessidade política de reerguer um novo estado alemão; ao unir governo e mercado, Foucault elabora a epistemologia política do neoliberalismo, coadunando, por outro lado, saber e poder em uma análise curiosa desta forma de governo. O que nós consideramos epistemologia política no interior da produção foucaultiana, bem como seus entremeios e validade teórica renderiam, contudo, assunto para outro artigo.

Referências Bibliográficas:

FOUCAULT, M.; *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), SP – SP, Martins Fontes, 2008

__________; *"Omines et singulatim": vers une critique de la raison politique. In*: Dits et Écrits 1954-1988, Vol. IV (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994, pp. 134-161.

__________; *Resumo dos cursos do Collège de France*, RJ-RJ, Jorge Zahar, 1997

HADDOCK, R. L.; *História econômica geral e do Brasil*, SP – SP, Atlas, 1970, 3a ed.

HAYEK, F.A.; *Os princípios de uma ordem social liberal in: CRESPIGNY, A. de, CRONIN J.* (org.); Ideologias políticas, Brasília, EDUNB, 1999, 2ª Ed

HUGON, P.; *História das doutrinas econômicas*, SP – SP, Atlas, 1972, 12a ed.

HUNT, E. K.; *História do pensamento econômico*, RJ-RJ, Campus, 1989, 7ª. ed.

NIETZSCHE, F.; *Assim falou Zaratustra*, SP-SP, Círculo do Livro

ROTHBARD, M. N., *O essencial von Mises*, RJ-RJ, José Olympio, 1984, 2a ed

SMITH, A.; *A riqueza das nações*, SP-SP, Nova Cultural, 1996, vols. I e II

ULHÔA, J. P.; *(neo)Liberalismo (?)— uma introdução*, Uberaba-MG, Uniube/Cone Sul, 1999

Felipe Luiz é graduando em Filosofia pela UNESP.

E-mail: guimapoldo51@yahoo.com.br

Capitalismo e Ascese: Elementos de Articulação Temática em Weber

Flávio Luiz Russo Riva

Resumo:

O objetivo do artigo é propor uma leitura da *Ética protestante e o "espírito" do capitalismo* que seja capaz de evidenciar tanto pressupostos metodológicos do autor (como, por exemplo, a centralidade do agente individual) quanto a sua idéia da autonomia das diferentes esferas da ação social. Originalmente escrito como trabalho final para matéria de introdução à sociologia de Weber, tenta contribuir para esclarecimento do problema mais geral da imputação causal histórica na famosa obra do autor, ressaltando aspectos considerados centrais.

Palavras-chave: Max Weber, esferas da ação, agente individual, idéias e interesses.

> Naturalmente, o primeiro caso foi o mais importante do ponto de vista histórico-desenvolvimental [*entwicklungsgeschichtlich*]. Pois já aqui, no limiar da sua aparição, mostrava a ascese a dupla face [*Doppelgesicht*]: afastamento do mundo, por um lado, e domínio do mundo em virtude das forças mágicas adquiridas mediante esse afastamento, por outro (WEBER, *Consideração Intermediária*).

Na apresentação a uma coletânea de textos de Weber, Cohn articula duas temáticas fundamentais na obra do autor: ao precisar o papel do conceito de "agente individual" no seu arcabouço teórico e metodológico mais geral, ele aponta para a relação do mesmo com a teoria da legalidade própria das esferas da ação social[1]. O objetivo deste artigo é estender a articulação a alguns pontos centrais da "Ética protestante e o 'espírito' do capitalismo". Não há nada de original nesta empreitada, já que o próprio trecho transcrito sugere essa aproximação. O ponto de partida para que se a realize pode ser o texto em que Weber esboça a distinção conceitual das esferas da existência, a *Consideração Intermediária: Teoria dos graus e direções da rejeição religiosa do mundo*[2]. Esse passo propicia uma entrada privilegiada na problemática da peculiaridade conceitual do protestantismo ascético, tal como ela é exposta na *Ética...* . Os parágrafos finais apresentam alguns comentários sobre essa aproximação, e tentam relacioná-la às temáticas referidas nessa introdução.

*

A *Consideração Intermediária* é um texto que integra o amplo campo do que Weber considerava como sociologia da religião; no entanto, ele frisou em

---

1 "A importância da referência ao agente individual, nesse ponto, consiste em que ele é a única entidade em que os sentidos específicos dessas diferentes esferas de ação estão simultaneamente presentes e podem entrar em contato. Ou seja, se as diversas esferas da existência correm paralelas, movidas por suas 'legalidades próprias' e se está afastada a idéia de alguma delas ser objetiva e efetivamente determinante em relação às demais, a análise das relações entre elas (ou melhor, entre seus sentidos) só é possível com referência a essa entidade que as sustenta pela sua ação e é a portadora simultânea de múltiplas delas: agente individual. Portanto, não existem vínculos 'objetivos' entre esferas de ação; só vínculos 'subjetivos', isto é, que passam pelos sujeitos-agentes. Assim, toda a análise weberiana das afinidades ou tensões entre o sentido da ação religiosa e o sentido da ação econômica implica serem tomados os agentes individuais (que são simultaneamente portadores de sentidos econômicos e religiosos) como ponto de referência". (COHN, 1979, p.29).

2 WEBER, M. *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988, 9ª Aufl., pp. 536-576. A tradução dos trechos lançou mão a todo instante da versão espanhola e a sua interpretação seguiu as indicações (WAIZBORT, 1995).

uma passagem fundamental que seu objetivo era oferecer uma "contribuição à tipologia e sociologia do próprio racionalismo" (Idid., p. 537) . A maneira específica pela qual essas duas dimensões do texto se articulam pode ser resumida em algumas linhas. Weber pretende "se voltar [...] para as relações de tensão entre mundo e religião" (Ibid., p. 540) para apreender a maneira pela qual o caráter das esferas da existência (familiar, econômica, política, estética, erótica e intelectual) e a sua autonomização geram tensões agudas com a esfera religiosa. "O 'mundo' pode entrar em conflito com postulados religiosos a partir de diferentes pontos de vista" (Ibid., p. 567) e as tensões geradas nesse conflito dependem do *grau* e da *direção* específica da autonomização das diferentes esferas da existência. É nesse sentido que o título do texto deve ser compreendido: trata-se de uma teoria dos graus e direções, que tenta "dar conta de um fenômeno multifacetado, que compreende racionalizações divergentes tanto nas suas orientações como nas suas intensidades[3]" (WAIZBORT, 1995, p.29). Como não é possível dar conta da integridade do texto nesta curta exposição, o que importa por ora é ir ao trecho em que Weber trata mais especificamente da relação entre as esferas econômica e religiosa.

O autor mostra ali de que maneira o desenvolvimento da moderna economia capitalista faz com que ela entre em tensões progressivas com a ética da fraternidade religiosa. Isto ocorre principalmente porque o impessoalismo do amor fraternal das comunidades religiosas constituídas sob o signo afetivo do sofrimento entra em conflito com o impessoalismo não-fraternal característico do cosmos econômico societário[4]. Weber aponta algumas manifestações desse conflito histórico, como o preceito católico do "*Deo placere non potest*" e a ascese monástica, marcada pela rejeição ampla de qualquer possessão além do absolutamente imprescindível. Assim, a tensão entre esferas de valor parece encontrar aqui uma realização exemplar. No final desse trecho, encontra-se uma passagem fundamental:

---

3 Para uma definição sumária dos termos deste complexo processo, é possível recorrer a TENBRUCK, 1980.

4 Ainda no próprio texto: "Assim como a ação racional econômica e política segue suas legalidades próprias, qualquer ação racional dentro do mundo encontra-se inescapavelmente ligada às condições 'alheias-à-fraternidade' [brüderlichkeitsfremden] do mundo, que devem servir-lhe de meios ou fins – e, com isso, ela entra de algum modo em tensão com a ética da fraternidade". Nesse sentido, Habermas fala dessa tensão em termos de um "conflito estruturalmente fundamentado na oposição entre fraternidade e não-fraternidade" (HABERMAS, 1995, p.552)

> Para escapar da tensão em princípio e *internamente* [*prinzipiell und* innerlich], havia apenas dois caminhos consequentes. Primeiro, o paradoxo da ética profissional puritana, que, enquanto religiosidade de virtuoses, renunciou ao universalismo do amor, objetivou [*versachlichte*] racionalmente toda atividade no mundo como um serviço à vontade positiva de Deus – que, ainda que totalmente incompreensível em seu significado último, era, mesmo assim, reconhecível – e como uma comprovação [*Erprobung*] do estado de graça, e que, com isso, aceitou a objetivação [*Versachlichung*] do cosmos econômico (depreciado juntamente com todo o mundo por ser corrompido e dizer respeito à criatura [*kreatürlich*]) aceito como querido por Deus e como material para o cumprimento do dever. Tratava-se, em última instância, da renúncia em princípio [*prinzipiell*] à salvação como um objetivo alcançável pelo homem e por todo homem, em favor da graça infundada, mas sempre estritamente particular. Em verdade, esse ponto de vista da não-fraternidade [*Unbrüderlichkeit*] não era mais uma autêntica 'religião de salvação (WEBER, 2004).

Como a indicação de Weber é clara, resta relacioná-la ao tema mais específico da *Ética...*(WEBER, 2004). O primeiro capítulo da segunda parte trata dos "fundamentos religiosos da ascese intramundana". O autor se propõe a avaliar ali a maneira pela qual o dogma da predestinação se pôs historicamente[5]. Para tanto, ele precisa atentar para a peculiaridade das representações religiosas que subjazem às éticas do calvinismo e do luteranismo, com o objetivo de "rastrear aqueles estímulos psicológicos [...] que davam a direção da conduta de vida e mantinham o indivíduo ligado nela"(WEBER, 2004, p.89). Weber expõe a maneira pela qual o referido dogma perde importância no curso da atividade de Lutero, e de que maneira ele aumenta em significação no desenvolvimento doutrinário de Calvino. A formidável coerência conceitual com que se elabora a doutrina calvinista é também sinal de que ela representa a conclusão do processo histórico-desenvolvimental de *desencantamento do mundo*: o indivíduo, em sua solidão interior, não conta com qualquer tipo de mediação para a busca da salvação – nas palavras do autor, trata-se da "supressão absoluta da salvação eclesiástico-*sacramental"* (Ibid., p.95).

---

5 A compreensão integral deste processo dependeria, na realidade, de um exame cuidadoso do texto "'Kirchen' und 'Sekten' in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze" ["'Igrejas' e 'seitas' na América do Norte. Um esboço de política sócio-eclesial"] e de sua versão mais nova e aumentada "Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus"["As seitas protestantes e o espírito do capitalismo"], respectivamente de 1906 e 1920. No entanto, esse exame extrapolaria os objetivos desse curto texto. Para uma introdução à centralidade da problemática apresentada nesses textos para a compreensão da "Ética..." ver GROSSEIN, 1996, pp. 74-77.

Weber tenta esclarecer em seguida quais os caminhos tomados individualmente para que fosse suportada uma doutrina como essa, em uma época de intensa religiosidade. Na realidade, a idéia da predestinação não redunda num fatalismo intransponível, sua *consequência lógica*: "o efeito psicológico foi exatamente o contrário, e isso porque interveio a idéia da 'comprovação'" (Ibid., p.218). Weber elucida de que maneira ela surge, ao mostrar como a prática da cura de almas lidou com os tormentos incontornáveis gerados pelo dogma na atividade de acompanhamento pastoral. Se, por um lado, ela associou a convicção da *certitudio salutis* a um dever para todo aquele em que a graça atua de maneira suficiente ela aconselhou, por outro, o trabalho no mundo como forma de adquirir a sua certeza subjetiva em toda a sua clareza. Os dois tipos de aconselhamento estão, aliás, ligados de maneira coerente ao sistema conceitual do calvinismo, e não poderiam ter surgido no luteranismo em razão de sua concepção manifestamente mística da experiência religiosa – ligada, portanto, a um "ter", mais do que a um "agir". O fato de que o calvinista guiado pela práxis pastoral da cura de almas "cria" individualmente sua certitudio salutis por meio de uma "auto-inspeção sistemática que a cada instante enfrenta a alternativa: eleito ou condenado?" (Ibid., p.105) é de importância central: é no seio desse conjunto de idéias religiosas específicas que primeiro se associou historicamente um interesse à condução sistemática da vida mundana, de modo a gerar os estímulos e prêmios psicológicos que estavam na base da ascese intramundana – marcada por "uma conformação racional de toda a existência, orientada pela vontade de Deus" (Ibid., p.139). É nesse sentido que Weber fala, ainda nesse capítulo, do tema que o entretém: "aquelas conexões [...] entre as idéias de predestinação e as de comprovação alicerçadas no interesse em obter subjetivamente a *certitudio salutis"* (Ibid., p.117).

É a respeito dessas conexões que fala o autor no trecho transcrito da "Consideração Intermediária". Enquanto religião de rejeição do mundo, o calvinismo dirige uma atenção incansável ao Outro Mundo e aos desígnios insondáveis do *decretum horribile*, que escolhe alguns homens para a salvação. No entanto, a idéia de comprovação que intervém no seio dos reformados por meio da prática da cura de almas introduz a ascese "na vida mundana de *todo dia*" (Ibid., p.139), objetivando "toda atividade no mundo como um serviço à vontade positiva de Deu"[6]. A referência às categorias sociológicas fundamentais do autor permite dizer que o indivíduo – detentor de um interesse "focalizado unicamente em Deus, não nos seres humanos" (Ibid., p.94) – age com referência a um sentido

6 Ver trecho transcrito, supra.

(Id., 2004b, pp3-35) propriamente religioso: com a representação subjetiva de um valor próprio à esfera religiosa. Afinal, ele concebe o curso e os resultados de sua ação como índice da salvação. É esse sentido subjetivamente representado que torna efetiva a ação; no entanto, essa conexão de sentido específica não deixa de gerar seus efeitos nas outras esferas da existência: a "objetivação do cosmos econômico"[7] é um desses efeitos, gerados justamente porque essa conexão também aparece historicamente em ações economicamente orientada[8]. Essas considerações tornam mais claro o esforço final da *Ética...* em associar as concepções religiosas fundamentais do protestantismo ascético e as formulações mais claras da conduta de vida econômica, por meio da leitura dos textos teológicos que nasceram da prática de cura de almas. Assim, o que importa frisar é que a significação histórica da peculiaridade conceitual do protestantismo ascético se encontra justamente no fato de ele criar "as condições necessárias para a formação de uma base motivacional da ação racional referente a fins na esfera do trabalho social" (HABERMAS, 1995, p. 314). Todos esses desdobramentos ganham toda a clareza quando aparecem relacionados ao conteúdo da *Consideração...* .

O reformado pode agir no mundo com vistas a um interesse religioso sem entrar em conflito com a ética religiosa de fraternidade – as condições "alheias-a-fraternidade"[9] desse mundo podem figurar-lhe como meios e fins para a salvação, "sempre estritamente particular"[10]. Se isso estiver certo, as *afinidades* entre aspectos do protestantismo ascético e aspectos do *ethos* peculiar que o autor chama de "'espírito' do capitalismo" podem ser encaradas como traços de um abrandamento da aguda *tensão*[11] entre as esferas econômica e religiosa – abrandamento que só pôde ocorrer nos portadores históricos do protestantismo ascético, na medida em que as representações subjetivas de suas ações e seus

---

7 Ver trecho transcrito, supra.

8 "Uma ação será denominada 'economicamente orientada' na medida em que, segundo seu sentido visado, esteja referida a cuidados de satisfazer o desejo de obter certas utilidades". A ação profissional no mundo certamente figura como uma ação desse tipo. O conjunto central de problemas da *Ética...* está, então, perfeitamente ajustado ao domínio científico que Weber atribuia à ciência econômico-social no ensaio metodológico de 1905: a "pesquisa científica do significado cultural geral da estrutura socioeconômica da vida social humana" (WEBER, 2004b, p.38). O tímido aviso de um importante intérprete da obra de Weber foi a origem do esforço de aproximação presente nessa nota: "It has not been sufficiently appreciated that while the Objectivity essay was concerned with general methodological questions, it was also written essentially as a methodological justification for the PE [The prothestant ethic and the spirit of capitalism]" (TENBRUCK, 1980, p.347).

9 Ver nota 7, supra.

10 Ver trecho transcrito, supra.

11 Cohn afirma em outra ocasião que o par analítico tensão/afinidade é pertinente para falar de relações entre significados de ações que normalmente se atribui a esferas autônomas da existência. Nesse sentido, voltamos ao ponto de partida, com o auxílio do mesmo comentador.

respectivos cursos deixaram de carregar esse teor de tensão. Nesses portadores, a ascese pôde gerar os efeitos históricos de que se ocupa o autor. Ao enquadrar a *Ética...* no referencial teórico e conceitual da *Consideração Intermediária* o caráter paradoxal desses efeitos também se torna mais inteligível. Não é outro o significado da "rija crosta de aço" (WEBER, 2004, p.165) que pesa sobre os ombros dos indivíduos na relação com os bens deste mundo depois do impulso inicial de uma ética voltada essencialmente para o Outro Mundo; parece estar-se diante, então, de uma tensão da qual se "escapa", mas que volta a se intensificar sob uma nova forma – forma que o temor de John Wesley, fundador do metodismo, resume de maneira exemplar: "Temo: onde quer que a riqueza tenha aumentado, na mesma medida haja decrescido a essência da religião" (WESLEY apud WEBER, 2004, p.159). A "dupla face" da ascese mostra ser, mesmo, uma "face de Jano" – como sugeriu a tradução inglesa do trecho da epígrafe, no que foi seguida pelas edições brasileiras do texto, que nela se basearam.

Referências Bibliográficas:

COHN, G. "Introdução". In: _____. (Org.) *Max Weber*. São Paulo: Ática, 1979, pp. 7-37.

_______. "Alguns problemas conceituais e de tradução em Economia e Sociedade*". In*: WEBER, M. Economia e Sociedade. Fundamentos de sociologia compreensiva. São Paulo: Ed. UnB, 2004, pp. xiii-xv.

_______. "Apêndice: Sobre o significado da racionalização". In: Crítica e resignação. Max Weber e a teoria social. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 227-242

GROSSEIN, J-.P. *"Présentation"*. In: Sociologie des religions. Paris: Gallimard, 1996, pp. 51-118

HABERMAS, J. *"Max Webers Theorie der Rationalisierung". In*: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995, pp. 225-365.

TENBRUCK, F. H. *"The problem of thematic unity in the works of Max Weber". In: The British Journal of Sociology*. Vol. 31, No. 3, 1980, pp. 316-351.

WAIZBORT, L. "Introdução". *In*: Os fundamentos racionais e sociológicos da música. São Paulo: Edusp, 1995, pp. 23-51.

WEBER, M. *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ed. Ática, 2006.

________. *A ética protestante e o "espírito do capitalismo"*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

________. "Teoria das categorias sociológicas". *In*: Economia e Sociedade. Fundamentos de sociologia compreensiva. São Paulo: Ed. UnB, 2004a, pp. 3-35.

________. "Categorias sociológicas fundamentais da gestão econômica". In: Economia e Sociedade. Fundamentos de sociologia compreensiva. São Paulo: Ed. UnB, 2004b, pp. 37-138.

________. *"Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung". In*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988, 9ª Aufl., pp. 536-576. [trad. port.: ________. "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". *In*: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1963, pp.371-412; trad. ingl.: _______. *"Religious rejections of the world and their directions" In*: From Max Weber: Essays in Sociology. New York: Oxford University Press, pp. 323-359.]

Flávio Luiz Russo Riva é graduando em Ciências Sociais pela USP.

E-mail: flavinhoriva@hotmail.com

Uma Aproximação Tensional Entre Theodor Adorno e Hannah Arendt: Pensamento e Considerações Morais no Interior do Projeto do Esclarecimento

Hélio Menezes

Resumo:

Ainda que não tenham sido efetivamente interlocutores, entre as idéias e trabalhos de Theodor Adorno e Hannah Arendt podemos estabelecer uma série de pontos de contato e tensão. A crítica adorniana versada sobre a dialética do projeto do Esclarecimento, desdobrada sobre a crítica do sujeito moderno, no qual a capacidade crítica vê-se destruída pelo predomínio da razão instrumental, encontra profundos ecos no significado substantivo da idéia arendtiana de banalidade do mal. É, no fundo, o "escândalo da razão" que impele tanto Arendt quanto Adorno em suas respectivas análises acerca do fenômeno da modernidade.

Palavras-chave: Adorno, Arendt, esclarecimento, razão instrumental, totalitarismo.

I. Introdução

Em missiva a Karl Jaspers, Hannah Arendt refere-se a Theodor Adorno como "um dos seres humanos mais repulsivos que conheço" (ARENDT; JASPERS, 1992). Motivos não faltavam que fomentassem a antipatia e inimizade que os dois filósofos nutriam entre si. Fundamentados ou especulados, estes motivos, tais como as polêmicas relacionadas a Heidegger ou a crítica de Arendt a um suposto comportamento acrítico de Adorno quando dos inícios da ascensão do nazismo, entretanto, não figuram o cerne desse ensaio, nem o fundamentam. Não obstante, algo de inquietante surge dessa conturbada relação entre filósofos que produziram relativamente no mesmo período e, embora não tenham se posto como interlocutores, engendraram idéias e trabalhos cujos conteúdos apresentam surpreendente similitude. Não só em termos de vivências factuais, aproximadas pela referência ao nazismo e ao exílio, mas também nos meandros das respectivas experiências intelectuais, entre Arendt e Adorno podemos estabelecer e inferir pontos de contato e tensão.

Um exame de tal natureza, se levado a cabo em sua totalidade, exige, claro está, dilucidações que ultrapassam em muito aquele a que este modesto ensaio se propõe realizar. Além das limitações impostas pela sua dimensão forçosamente breve, o risco de desenvolvimento de uma análise desarrazoada aumenta à medida da intensidade dos debates e conflitos interpretativos que o conjunto das obras de ambos os filósofos até hoje suscita. Por que, então, e em que medida, aproximar experiências intelectuais e desdobramentos filosóficos aparentemente impermeáveis? A pergunta suscitante e subjacente é uma só e, em verdade, traveste-se em forma de um espanto: qual articulação entre fontes sócio e psicogenéticas de formação da categoria moderna de sujeito, fundada em uma redução da razão à sua dimensão instrumental, levou a humanidade a afundar-se "em uma nova espécie de barbárie" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.11), na qual a "temível banalidade do mal, que desafia as palavras e o pensamento" (ARENDT, 2000, p.274), encontra sua mais clara possibilidade de manifestação?

Em outras palavras: a aproximação tensiva entre os autores gravita capitalmente em torno da idéia compartilhada de que uma reflexão sobre a moralidade em tempos modernos deve fundar-se num duplo alicerce filo e ontogenético, que parta não só da estrutura social geral, mas também, e principalmente, da estrutura psíquica do sujeito individual, desse sujeito formado no cerne do projeto do Esclarecimento, que "viveu toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever" (Ibid., p.153). Sujeito este que Eichmann encarna por excelência.

Para tanto, a crítica adorniana versada sobre a dialética do projeto do Esclarecimento, intrinsecamente vinculado a mecanismos de dominação, e desdobrada sobre a crítica do sujeito moderno, no qual a capacidade crítica vê-se destruída pelo predomínio da razão instrumental, fundamenta e pressupõe os desenvolvimentos do presente ensaio, encontrando profundos ecos no significado substantivo da idéia arendtiana de *banalidade do mal*. É, no fundo, o "escândalo da razão", o fato de que "a razão se contradiz a si mesma"(KANT *apud* ARENDT, 1967, p.252), para usar do léxico kantiano, que impele tanto Arendt quanto Adorno em suas respectivas análises acerca do fenômeno da modernidade. É Kant, no fim das contas, que os aproxima e os afasta.

II. Adorno/Arendt – A Constituição do Sujeito no Cerne do Esclarecimento Como a sua Destruição

A leitura adorniana da *Crítica da Razão Prática* é, nesse sentido, paradigmática. Vendo-a como uma verdadeira teoria do sujeito moderno, Adorno e Horkheimer nela encontram as bases de investigação a respeito da faculdade humana do pensamento reduzida à sua dimensão instrumental, cerne da estrutura psíquica do indivíduo do Esclarecimento. É justamente aí, diriam, onde reside sua contradição dialética: "a raiz do otimismo kantiano, segundo o qual o agir moral é racional mesmo quando a infâmia tem boas perspectivas, é o horror que inspira a regressão à barbárie"(ADORNO;HORKHEIMER, 1985, p.74). Está lançado, então, o sentido que deve seguir a crítica da modernidade, se esta pretende uma efetiva crítica totalizante da razão: é na "inflexão em direção ao sujeito"(ADORNO, 1995, p.74) que a análise dos impasses da razão deve verdadeiramente centrar-se.

Se, em termos *externos*, o projeto da razão moderna sempre se confundiu com um projeto de dominação por meio da técnica, é porque esta foi possibilitada por um processo análogo de dimensão *interna*: a inversão das promessas emancipatórias da razão em dominação da natureza reflete-se, ela também, na dominação de si – gênese da própria constituição do Eu moderno. Jürgen Habermas, em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, desenvolve um feliz resumo dessa idéia de introjeção da dominação, tal como elaborada por Adorno e Horkheimer:

> Esta figura, de os homens formarem a sua identidade na medida em que aprendem a dominar a natureza exterior à custa da repressão da sua natureza interior, fornece o padrão para uma descrição à luz da qual o processo do iluminismo descobre a sua face de Janus. [...] A própria razão destrói a humanidade que ela mesma possibilitou [...] pelo facto de o processo do iluminismo se dever, desde

> os seus primórdios, ao impulso de autopreservação que mutila a razão porque só a reclama em formas de dominação da natureza e do instinto orientada para fins, justamente como a razão instrumental.(HABERMAS, 1990)

Se o ser humano, nessa lógica, converte-se num "processo reiterável e substituível", é porque, por meio do "pensamento calculador que prepara o mundo para fins de autoconservação", ele próprio "é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração"(ADORNO;HORKHEIMER, 1985, p.73). A autodestruição do esclarecimento é a própria negação de cada indivíduo, a sua transformação em "indivíduo-massa", "supérfluo" (para usar termos caros a Arendt), a mais absoluta *mise en place* do ideal de igualdade do liberalismo burguês – igualdade repressiva, que se dá na "realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça"(Ibid., p.24). O preço a pagar pela dominação da natureza, entretanto, não se dá só na alienação do homem em referência aos objetos dominados (da qual as análises de Lukács, seguindo as pistas das considerações de Marx a respeito do fetichismo da mercadoria, irão exercer forte influência no pensamento de Adorno e Horkheimer). Com a "coisificação do espírito", as próprias relações sociais, e as de cada indivíduo consigo mesmo, foram elas também "enfeitiçadas" – se "o animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo [por sua vez] coisifica as almas"(Ibid., p.35), reforçando a tese schopenhaueriana de que "do conhecimento científico da natureza decorre a nulidade do homem"(SCHOPENHAUER apud MATOS, 1993, p.32). Nulidade que, como nos dirá Arendt em análise ulterior, é capaz da perpetuação da mais absoluta barbárie.

Ao advento da razão moderna, portanto, se vincula a degradação do potencial depurador do pensamento "capaz de atingir negatividade" (ADORNO;HORKHIMER, p.160), reduzido a uma racionalidade comprometida com um "esquema de calculabilidade do mundo"(Ibid., p.20), cujas fontes devem ser averiguadas na angústia ao qual é submetido o Eu nos processos de autoconservação e de humanização dos impulsos. A referência a Freud aqui é evidente: a história da civilização é vista como história da interiorização do sacrifício, história da renúncia; "a civilização [...] origina e fortalece o que é anticivilizatório"(ADORNO, p.60).

A subjetividade se constitui com a negação – idéia da qual, ao cabo, trata a releitura de Adorno e Horkheimer da epopeia homérica (numa espécie de "pré-história da subjetividade" moderna), explanada de modo exemplar na astúcia de Ulisses de atar-se ao mastro diante do canto das sereias. Para o Esclarecimento, deve-se sempre combater toda e qualquer exteriorização de pulsões, por meio da

repressão e do recalque, que não estejam comprometidas e sujeitadas ao princípio de autopreservação.

O impulso na civilização de transcender o instinto de morte que habita a razão se paga, portanto, com parcelas da própria constituição psíquica. Levado ao seu extremo, (e essa é mais uma das lições que a era hitlerista nos ensinou), o "progresso" da civilização se paga com "o desaparecimento de sujeito autônomo num totalitarismo uniformizante"(MATOS, 1993, p.32), numa espécie de mimese que dissolve a individualidade, submetida a uma alienação absoluta. Adorno e Horkheimer foram, a esse respeito, igualmente sensíveis ao fenômeno das "sociedades administradas", na qual o pragmatismo toma o lugar da reflexão, e a interversão (*Umsehlagen*) do Esclarecimento em positivismo parece encontrar seu apogeu na formação de seres obedientes, inseridos na lógica do pensamento calculante: "a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão"(Ibid., p.45).

No processo de desencantamento do mundo, intimamente vinculado ao projeto mesmo do Esclarecimento, a perda de referências e o sentimento de desagregação da partilha do mundo alcançam, nesse sentido, conotações muito mais amplas, que atingem não só a idéia de ciência, mas, e principalmente, a de indivíduo. Não à toa, um dos resultados desse processo, infere Weber, é a emergência, na modernidade, de uma ciência matematizável, que opera pela geometrização e mensuração da realidade. Outro, diz-nos Adorno e Horkheimer, é a constituição de um indivíduo cuja relação consigo mesmo não deve ultrapassar jamais o enquadramento do regime de auto-identidade, mas cuja própria individualidade vê-se exsolvida no interior da massa. Assim, "com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos –, o esclarecimento abdicou de sua própria realização"(Ibid., p.45).

O pensamento, então, figura-se em seu inverso, aparece como algo que deve ser evitado, um sofrimento a ser afastado. Curioso observar que, também em análise acerca da produção dos bens culturais, de um certo processo de massificação umbilicalmente ligado à lógica da indústria cultural, Adorno desenvolve considerações em torno do pensamento que vão no mesmo sentido. No interior de um modo de vida no qual as relações sociais "valorizam a superficialidade, a inconstância, a ausência de reflexão, o recalque de todo sofrimento e a denegação do conflito"(HAROCHE, 2004, p.299), a indústria cultural opera de modo que "divertir-se significa: não pensar em nada, esquecer o sofrimento ali mesmo onde ele é mostrado. [...] A liberação prometida pelo divertimento, é a liberação do pensar"(ADORNO; HORKHEIMER, 2000, p.153). O perigo político e subjetivo decorrente é quase auto-evidente (e, nesse ponto, Adorno e Arendt estejam talvez

mais próximos do que pessoalmente gostariam): os indivíduos-massa educados a *esquecer o sofrimento ali mesmo onde ele é mostrado* são os mesmos indivíduos dispostos a se deixar dominar pelo fascínio de um despotismo qualquer, nas palavras de Adorno, a se apegar a qualquer novo código de conduta, como diria Arendt. E se é verdade que "o verdadeiro anti-semita é definido pela completa incapacidade de fazer experiências, por ser inteiramente inacessível" (ADORNO, 1995a, p.48), então ele talvez não seja mais que o superlativo de tal categoria de indivíduo *liberado do pensar*.

Aqui também Adorno reafirma o recurso à psicanálise, entendida "exatamente [como] aquela autoconsciência crítica que enfurece os anti-semitas" (Ibid., p.46) . Ao identificarem o anti-semitismo como uma patologia pela "ausência da reflexão que o caracteriza", posto que o anti-semita "ao invés de ouvir a voz da consciência moral, ouve vozes" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.156), Adorno e Horkheimer aproximam *fascismo* e *paranóia*. O fascismo, portanto, revela-se como uma verdadeira patologia social, cuja fundamentação se encontra na própria estrutura cognitiva do sujeito moderno: "a paranóia, o delírio persecutório, que persegue os outros sobre os quais projeta as suas próprias intenções, é contagioso. Delírios coletivos, como o anti-semitismo, confirmam a patologia daquele indivíduo que revela não encontrar-se psiquicamente à altura do mundo e se refugia num fantasioso reino interior" (ADORNO, 1995a, p.42).

Esse processo patológico de coletivização, de identificação cega do indivíduo com o coletivo, é o que funda "os tipos característicos ao mundo de Auschwitz", assim como os sujeitos "talhados para manipular massas, coletivos, tais como os Himmler, Höss, Eichmann (ADORNO, 1995b, p.127). Indivíduos que perdem toda autodeterminação, dispostos a tratar os outros como mera massa amorfa, cujo "caráter manipulador", para resgatar o termo adorniano empregado em *A personalidade autoritária* para designar indivíduos com tal comportamento, confunde-se com uma consciência coisificada (*Verdinglichung*). Pessoas como Eichmann, para Adorno, passam antes por uma reificação de si mesmos, "se tornam por assim dizer iguais a coisas" (Ibid., p.130), para então fazerem o mesmo aos outros. O próprio campo de concentração, nesse sentido, pode ser entendido como resultante dessa estrutura paranóica do Eu moderno, marcado por uma determinada forma de vida que foi privada da experiência com a alteridade, posto que impossibilitada de se reconhecer no que não lhe é imediatamente idêntico. É nesse sentido que podem ser entendidas afirmações de Adorno e Horkheimer como a de que, nos *pogroms*, "fica demonstrada a impotência daquilo que poderia refreá-los, a impotência da reflexão, da significação e, por fim, da verdade. O passatempo pueril do homicídio é uma confirmação da vida estúpida a que as pessoas se conformam" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.141).

Aqui, mais uma vez, a crítica totalizante da razão assentada na crítica do sujeito moderno é afirmada: o caráter assustador de Auschwitz, como manifestação dessa paranóia psicossocial, é que seus carrascos não são necessariamente pessoas irracionais, tampouco obedecem a impulsos ligados a uma maldade genuína ou radical. Seguem, antes, um imperativo categórico estruturalmente simétrico àquele apresentado por Kant em sua *Crítica da Razão Prática*. O diagnóstico nietzschiano do Esclarecimento como uma "potência hostil à vida" encontra, aqui, seu superlativo.

Hannah Arendt, por sua vez, não poderia furtar-se ao exame do conteúdo de semelhante assertiva.

III. Arendt/Adorno – A Destruição do Sujeito Como Constituição de uma Realidade Totalitária

Nesse sentido, faz-se inevitável a averiguação acerca da concepção arendtiana da faculdade humana do pensamento, e todas as implicações que tal processo carrega em seu bojo: o exercício da *razão*, a diferença entre *conhecer* e *pensar*, entre *comportamento* e *ação*, e a capacidade de *julgamento*.

Não menos importante, há de se levar em consideração as análises de Arendt acerca do esvaziamento da política como realização do espaço público. A este diagnóstico de *tempos sombrios* se assoma a invasão do social e do privado no público, fenômeno ao mesmo tempo gerador e resultante da destruição da pessoa moral e da pessoa psíquica, da geração dos "indivíduos-massa", incapazes de pensar e, como seres políticos em potencial, criar e recriar o novo. Assim, a investigação arendtiana da moralidade percorre o conceito mesmo de *maldade* no percurso da história da filosofia, questionando se é possível estabelecer uma conexão interna entre a capacidade (ou, antes, incapacidade) de pensar e o problema do mal. De que modo e até que ponto a faculdade do pensamento pode ser relacionada à construção de "regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade"? (ARENDT, 2004, p.245). Regras essas que, em última instância, dão suporte a padrões ético-morais e, portanto, de diferenciação entre o certo e o errado, o justo e o injusto, o concebível e o que foge à razoabilidade – enfim, bases de comparação pertinentes à capacidade humana do julgamento.

A avizinhação com a análise adorniana a respeito da *Histoire de Juliette* (cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985) salta aos olhos: aqui também moralidade e perversão inserem-se numa lógica de indiscernibilidade. Se, para Adorno, o sujeito moral kantiano pode ser visto como comportamentalmente simétrico

aos personagens sadeanos, em Arendt a análise da personalidade e do processo de julgamento de Eichmann trata de demonstrar que a fundamentação da ação subjetiva a partir de um princípio formal de conduta, de quem segue ordens de maneira apática ("numa 'obediência cadavérica', como ele mesmo a chamou (*kadavergehorsam*) (ARENT, 2000, p.152), não é inofensiva, e pode conduzir ao oposto da intenção que a enceta. O acesso ao mundo mediado pela força autocoerciva da razão prática, da lógica, tem por conseqüência a incapacidade de formação de julgamentos, de pensar levando em conta o ponto de vista do outro. Abre, assim, espaço para a afirmação de um discurso vazio, não-partilhado, inteligente porque dito *competente*, mas, em verdade, estúpido e perigoso: "os inteligentes", alerta-nos Adorno e Horkheimer, "sempre facilitaram as coisas para os bárbaros, porque são tão estúpidos" (ADORNO, 1985, p.173).

Se o mundo, na concepção arendtiana de "inter-espaço" (*subjective in-between space*), de léxis e práxis, só se realiza quando da partilha de experiências, mediada pela palavra necessariamente plural e alicerçada na igualdade política de seus interlocutores, então a linguagem assume, nesse sentido, um papel central em sua concepção política. Esse espaço do *entre* é a medida necessária e indispensável para a construção do novo, do mundo e dos próprios parâmetros de julgamento. Do contrário, "o eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo". É na interação comunicativa que se faz possível o processo de auto-humanização, de formação de um Eu distinto daquela categoria de sujeito privado do mundo comum e incapaz de reflexão. Diagnóstico em tudo próximo àquele de Adorno que postula terem sido os homens, pela mediação da *sociedade total*, reconvertidos "exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força" (Ibid., p.41). Nesse sentido, "o ser no mundo é, sobretudo, o ser com os outros" (KEINERT, 2005, p.16).

Mas o que, para Arendt, subjaz essa partilha, condição inerente à dimensão pública da convivência, do papel da política de tornar o mundo (e, assim, edificá-lo) objeto central do discurso? Aí se encontra a faculdade humana do pensamento, não em sua concepção *instrumental*, mas em sua potencialidade de colocar em relevo os temas e assuntos de interesse notadamente geral, levando em consideração a pluralidade dos pontos de vista. É a potencialidade de, estando só (*solitude*), não estar solitário (*lonely*), o que corresponde à "definição de pensar como o diálogo silencioso entre mim e mim mesma, o dois-em-um" (Id., 2004, p.252) – definição esta claramente extraída de Platão, ainda que, alerta-nos Arendt, melhor compreendida na experiência socrática.

Importante ressaltar, destarte, a diferença conceitual reelaborada por

Arendt entre "conhecer" (derivado da *Verstand* kantiana) e "pensar" (derivado da *Vernunft*)[1]. O primeiro se refere à articulação cognitiva do intelecto capaz e desejoso de certo conhecimento verificável, ao raciocínio científico; tem a ver com as reflexões guiadas por fins práticos – o pensar como "mero instrumento para fins ulteriores"(Id., 2004d, p.233). Por seu turno, e assim sendo, o pensar (em sua definição de "dois-em-um", como supramencionado), não pode ser facultado a alguns, configurando-se, antes, como atribuição de todos. Não se pode, portanto, escusar a ausência da capacidade de pensar, tão característica de sujeitos como Eichmann, pelo argumento da falta de conhecimento ou de menor intelectualidade. Nas palavras de Arendt, "a incapacidade de pensar não é estupidez; pode ser encontrada em pessoas altamente inteligentes"(Ibid., p.231 *et seq.*).

Esse não-pensar, condição objetivada dos regimes totalitários e por estes multiplicada (em sentido de massificação), conduz a um perigo não só subjetivo, individual, mas imanentemente público, político: ao eclipsar a investigação e busca de significado dos assuntos coletivos e dos atos individuais, abre espaço para a existência de homens incapazes de submeter os acontecimentos a juízo – "eis aí o segredo do embrutecimento que favorece o anti-semitismo" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.166), diria-nos Adorno e Horkheimer. Esse perigo torna-se essencialmente político ao dissolver a esfera pública como o inter-espaço, dada a renúncia coletiva à tomada de *ações* autênticas, imbuídas de discriminação moral individual. O não-pensar ensina as pessoas a se apegarem a qualquer código de conduta, podendo este ser facilmente substituído por outro de conteúdo inteiramente diverso, a abolir valores e virtudes até então tidos como arraigados – desde que se apresentem outros novos. Em outros termos, elas se avezam a nunca tomar decisões, a nunca agir em concerto com pressupostos e limites morais próprios. "Este século", diz Arendt, "nos ofereceu alguma experiência nessas questões: como foi fácil para os governantes totalitários inverterem os mandamentos básicos da moralidade ocidental – 'Não matarás', no caso da Alemanha de Hitler, e 'Não prestarás falso testemunho contra teu vizinho', no caso da Rússia de Stálin" (ARENDT, 2004, p.246).

O engessamento da ação, nesse contexto, é concomitante à elevação do seu termo antitético, o comportamento[2], entendido como uma modalidade de

---

1 Cf. ARENDT, H., 1993. Arendt se apropria de parte da noção kantiana de conhecimento, reformulando-a em alguns aspectos. Parte, assim, da diferença colocada por Kant entre a razão especulativa, cuja necessidade é "mais do que a mera busca e o desejo de conhecimento", e o intelecto.

2 Cf. KEINERT, F. C., 2005. Essa antítese foi recolocada por Keinert, não estando, entretanto, definida nestes mesmos termos nas obras de Arendt - ainda que a lógica de tal concomitância esteja nelas toda fundamentada. Nestas, a expressão antitética da ação é o trabalho, de onde não se origina política, não obstante ambas se constituírem como elementos da vita activa.

conduta automática, ajustada e em conformidade com a ordem, com o existente. A linguagem constitutiva do comportamento, diferente daquela da ação, é de caráter utilitário, de onde se exclui a faculdade do pensamento em sua dimensão reflexiva, e onde reside um "tipo de vivência do indivíduo inteiramente ajustada à lógica da reprodução do social" (Ibid., p.71). Esse padrão automatizado, característico e derivado da ausência de um agir comunicativo num espaço público, dispensa a faculdade do pensamento, corroborando a assertiva referente ao perigo iminentemente político que o não-pensar carrega em seus desdobramentos.

Nesta terra de atos impensados e aceitos com a aura de normalidade, a maiêutica socrática, diz-nos Arendt, revela sua mais clara conotação política: em sua condição de "elemento purificador do pensar, [...] traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói – valores, doutrinas, teorias e até convicções" (ARENDT, 2004, p.256). Essa purificação traz à baila "a mais política das capacidades espirituais do homem"(Ibid., p.257), a faculdade de julgar os particulares sem, com isso, subsumi-los nas regras gerais socialmente construídas e suscetíveis de substituição a um novo código de conduta.

O julgar, por conseguinte, não se confunde com o pensar: enquanto este lida com representações, aquele diz respeito necessariamente a particulares e coisas próximas. O julgamento, derivado do efeito liberador e purificador do pensar, lhe empresta realidade e exteriorização, tornando-o manifesto aos outros, ao mundo das aparências. Assim como o conhecimento é a manifestação do pensar instrumental, o julgamento o é do pensar como faculdade reflexiva e crítica, a partir do diálogo desencadeado pela consciência de si mesmo (*consciousness*), o "dois-em-um" arendtiano.

Na medida em que o julgamento – aquela capacidade de dizer "isso está errado" – não se realiza, o comportamento automático e irrefletido tomado por sujeitos inaptos a pensar sobre os eventos e os seus próprios atos, o "pensamento cegamente pragmatizado", em termos adornianos, encontra terreno fértil para manifestação. Esse vazio de pensamento, a partir do qual nenhuma possibilidade de julgar o próprio ato parece possível, abre espaço para o fenômeno da *mal banal*. Para esses sujeitos, na lógica imperativa de uma "ação racional referente a fins", calculada a partir de "expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como 'condições' ou 'meios' para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente"(WEBER, 1991, p.15), para utilizar a definição conceitual weberiana, está dada a possibilidade de atuar segundo a máxima do "tudo é possível" dos regimes totalitários. Se a dominação legítima de tipo legal é aquela cuja administração é trabalho profissional em virtude do dever objetivo do cargo [e cujo] ideal é: proceder sine ira et studio, ou seja, sem a menor influência

de motivos pessoais e sem influências sentimentais de espécie alguma, livre de arbítrio e capricho e, particularmente, "sem consideração da pessoa", de modo estritamente formal segundo regras racionais ou, quando elas falham, segundo pontos de vista de conveniência "objetiva" (WEBER , 1999, p.129) então aí também o mal banal se inscreve como comportamento possível previsto pela sociedade.

Os atos malignos inseridos nessa previsibilidade, desprovidos de uma intencionalidade proemial, podem se espraiar tal qual "fungos sobre a superfície" (ARENDT; ASSY, 2004, p.36), alastrando-se nas sociedades democráticas contemporâneas. A ameaça vem da junção de uma assombrosa capacidade destrutiva do Estado com uma assustadora e crescente burocratização da vida pública – *hábitat ótimo* da banalidade do mal.

Nesse sentido, a assertiva adorniana "Hitler era contra o espírito e anti-humano"(ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.173), visando subjacentemente advogar a idéia de que ele não era a exposição definitiva de um *mal radical* [3], mas, antes, um desdobramento mesmo da razão moderna, poderia facilmente ser encontrado em uma das obras de Arendt. A barbárie de Auschwitz não é algo de origem puramente externa, mas situa-se no interior da própria razão; o mal, nesse sentido, não vem de um impulso, de uma tentação: trata-se de algo calculado, racionalizado.

Para Arendt, a longa tradição teológica, filosófica e literária tem concebido o mal como algo diabólico, umbilicalmente relacionado à idéia de tentação ou desespero. Toda a maldade pode ser compreendida ou pela ignorância ou pela fraqueza humanas – o ser humano não seria capaz de fazer o mal deliberadamente, ele há de ser *tentado* a fazê-lo. Entretanto, diz-nos, "no Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação"(ARENDT, 2000, p.167).

Não obstante os empenhos de numerosos literatos, filósofos e teólogos sobre a questão do mal (e Arendt não se esquiva de citar e usar como referência, ao longo de seus escritos, nomes como Nietzsche, Kant, Shakespeare e Dostoievski, entre outros), ela nos chama atenção para "a perplexidade de que

---

3 Noção, faz-se necessário realçar, de clara inspiração kantiana e utilizada por Arendt em *As Origens do Totalitarismo*. A assertiva de Kant que "o homem é mau por natureza" elucida a concepção de que todo homem tem uma tendência moralmente negativa para o mal, radical e inata. Essa noção é trasladada, em *Origens do Totalitarismo* para o que Arendt chamava de mal "radical" ou "absoluto" do totalitarismo, a dizer, a aniquilação em massa de pessoas sem nenhum fim humanamente compreensível. Nesta obra, Arendt chama a atenção a uma categoria do mal até então ignorada na política, que, ao se juntar à sua tecnicalidade, engendrava a "superfluidade do humano". Essa noção foi posteriormente substituída pela de mal banal, notadamente em obras como *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*.

tanto o pensamento filosófico como o religioso de certo modo evitam o problema do mal"(Id., 2004d, p. 143). O pensamento religioso (judaico-cristão) fala da corrupção da natureza humana e do pecado original, e nesses termos todos devem ser perdoados visto que, em nossa condição de humanos, somos necessariamente fracos. Não se fala em um mal deliberado, mas sim em "não nos deixeis cair em tentação". Na via literária, há sempre no âmago dos grandes vilões "desespero e a inveja que acompanha o desespero", tal como em parte do pensamento filosófico: "que todo o mal radical vem das profundezas do desespero é o que nos disse explicitamente Kierkegaard"(Id., 2004b, p.183).

Para ela, entretanto, a experiência totalitária trouxe novas modalidades de violência, nas quais esta noção de maldade não mais se aplica. Essas novas formas de perpetração do mal, que se faz exercer de modo a "exceder todas as categorias morais e explodir todos os padrões de jurisdição"(Ib., ARENDT apud ASSY, 2004, p.35), em função de seu caráter de normalidade e trivialidade, desafiam a capacidade explicativa da razão e, portanto, das próprias noções de mal radical, absoluto, tentador ou oriundo da ignorância. Para Arendt, a banalidade do mal não era uma doutrina, conceito ou teoria; antes, significava a evidência factual da perpetração do mal em escalas inimagináveis. Dizia Arendt: "aprendemos que o mal é algo demoníaco; sua encarnação é Satã [...] Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual"(ARENDT, 1991, p.5).

Essas novas formas de violência e perpetração do mal eram, não suficiente, praticadas por funcionários burocratas comuns, sujeitos "assustadoramente norma[is]", só que absolutamente incapazes de pensar, de examinar e julgar seus atos. O mal banal é aquele perpetrado por uma compacta massa burocrática constituída de homens "nulos" prontos a receber qualquer ordem, a substituir qualquer padrão ético-moral ou código de conduta, mas não por isso menos responsáveis por seus feitos. Não à toa, foi na contramão dessa última assertiva que se constituiu o principal argumento de defesa de Eichmann: alegava-se sua própria mediocridade como escusa de seus atos. Os argumentos do "mal menor" e da "peça de engrenagem" davam sustento à idéia falaciosa de inimputabilidade de culpa, por tratar-se de um simples funcionário obediente e cumpridor de ordens. "Seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte"(Id., 2000, p.152).

É nesse sentido que, no decorrer do processo, "a ousadia de invocar o nome de Kant em relação a seus crimes" chamou particularmente a atenção de Arendt, pois, "para surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: 'O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que

o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais" (Ibidi, p.153). Ele, assim, distorcia o teor da fórmula kantiana para aquilo que ele próprio denominou de versão de Kant "para uso doméstico do homem comum", ou, na formulação de Hans Frank, num "imperativo categórico do Terceiro Reich" (FRANK apud ARENDT, loc. cit.). De todo modo, diz-nos Arendt, "seja qual for o papel de Kant na formação da mentalidade do 'homem comum' da Alemanha, não existe a menor dúvida de que Eichmann efetivamente seguia os preceitos de Kant: uma lei era uma lei, não havia exceções." (ARENDT, op. cit., p.154).

IV. Conclusão

Extremamente competente em suas funções, Eichamnn é o protótipo radicalizado do indivíduo do Esclarecimento, aquele cujo discurso, porque dito *racional* e *científico* (os termos aqui já são absolutamente equivalentes e intercambiáveis), "confunde-se, pois, com a linguagem institucionalmente permitida ou autorizada (...) no qual o conteúdo e a forma já foram autorizados segundo os cânones da esfera de sua própria competência" (CHAUI, 2006, p.19). O que preocupa, entretanto, não é a evidente regressão à barbárie que o nazismo significou, mas, e principalmente, o fato de que "a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam" (ADORNO, 1995a, p.29). Aqui também os diagnósticos de Adorno e Arendt se tocam: a "sobrevivência do nacional-socialismo na democracia" (Ibid., p.30) é a constatação de um fenômeno constituído no próprio Esclarecimento, e não de algo que lhe seja exterior ou anômalo.

Daí a identidade de interesses de autores tão distintos em analisar essa *disposição pelo indizível*. Se para Arendt o totalitarismo significa a própria destruição da política e do sujeito, feita possível por aquele "fenômeno moderno muito comum, a tendência difundida da recusa a julgar" (ARENDT, 2004b, p.212), que reduz a moralidade ao "significado original da palavra, como um conjunto de *costumes* (*mores*), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maiores dificuldades do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo" (Ibid., p. 113), também para Adorno a situação é clara: "a consciência moral está liquidada no fascismo" (ADORNO apud HORKHEIMER, 1985, p.163). Da verdade do horror do fascismo, "os destituídos do poder de julgar só podem ser separados pela perda total do pensamento" (Ibid., p.171).

A identidade das conclusões, entretanto, não sobrevive à comparação dos métodos e caminhos filosóficos em jogo. Por meio de uma espécie de antropologia filosófica, notadamente marcada pelo impacto da psicanálise nas ciências sociais, Adorno articula uma crítica do sujeito que se reivindica exterior à tradição metafísica de uma filosofia da consciência. A sua concepção a respeito do anti-semitismo é, nesse sentido, paradigmática: "o anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalcada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se sedimenta"(Ibid., p. 154).

A recuperação da categoria de mimese, dessa *mimese genuína que foi recalcada* no Esclarecimento, elemento no interior do indivíduo que não se reduz à consciência, fundamenta um outro conceito de sujeito cuja relação com o objeto (a natureza) é a própria superação das dicotomias presentes no projeto racionalista moderno. Daí porque, para Adorno, a patologia da falsa projeção está na base do porque "aquelas pessoas manipuladoras [como Eichmann], no fundo incapazes de fazer experiências, por isso mesmo revelam traços de incomunicabilidade, no que se identificam com certos doentes mentais ou personalidades psicóticas"(ADORNO, 1995b, p.130).

O percurso arendtiano para chegar quase à mesma constatação é, por sua vez, absolutamente distinto. Para ela, o exame acerca da personalidade de Eichmann teria nos fornecido não a revelação de alguém submetido a uma patologia de qualquer espécie mas, antes, a de um homem "assustadoramente normal": "por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco" (ARENDT, 2004a, p.226).

Operando a partir do potencial político-crítico da tradição de uma certa filosofia da consciência, notadamente kantiana, a recuperação reivindicada por Arendt é justamente a da tradição ético-política ocidental. É preciso trazer de novo à tona as lições que herdamos da *pólis* grega, da *res publica* da política romana. Auschwitz, ainda que presente no interior da modernidade, não era *inevitável*: se a política é a capacidade humana de "instaurar o novo", então a ação comum dos homens, articulada em torno da palavra plural do espaço público, é o terreno mesmo da inventividade, da contingência. A crítica do sujeito moderno deve ser baseada na recuperação do sujeito *clássico*.

A figura maior não poderia ser outra que não Sócrates: "a manifestação do vento do pensamento", diz-nos Arendt, "não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, o feio do belo. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes" (Ibid., p. 257).

Referências Bibliográficas:

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, *Max. Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, Theodor W. O que significa elaborar o passado (1995a), Educação após Auschwitz (1995b), A educação contra a barbárie (1995c), Educação e Emancipação (1995d), In: *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARENDT, Hannah. As esferas "pública e privada". In: A condição humana. Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, São Paulo, EDUSP, 1981.

__________. *Origens do Totalitarismo.* Trad. Roberto Raposo, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

__________. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.

__________. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

__________. Responsabilidade pessoal sob a ditadura (2004a), Algumas questões de filosofia moral (2004b), Responsabilidade coletiva (2004c), Pensamento e considerações morais (2004d), In: *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, H. & JASPERS, K. *Hannah Arendt - Karl Jaspers*: *Correspondence 1926-1969*. Trad. Robert Kimber e Rita Kimber, Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992. Editado por Lotte Kohler e Hans Saner.

ASSY, Bethânia. *Introdução à edição brasileira.* In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

CHAUI, Marilena. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. 11ª Edição Revista e Ampliada, São Paulo, Cortez, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *O entrosamento entre o mito e o iluminismo*: Horkheimer e Adorno. In: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad.: Ana Maria Bernardo et al, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.

KEINERT, Fábio Cardoso. *O social e a violência no pensamento de Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, 2005.

MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo, Moderna., 1993.

WEBER, Max. Conceitos sociológicos fundamentais. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Brasília: Ed. Unb, 1991.

________. *Os três tipos puros de dominação legítima*. In: COHN, Gabriel (org.) *Max Weber*. São Paulo: Ed. Ática, 1999.

Hélio Menezes é graduando em Ciências Sociais pela USP.
E-mail: heliomenezes@usp.br

Norbert Elias. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*

Jefferson Alexandre da Silva

Resumo:

A resenha apresenta de forma sintética as questões tratadas no primeiro volume de *O Processo civilizador* de Norbert Elias, porém, chama a atenção para o que há de essencial na argumentação de Norbert Elias, a saber: que o processo civilizador pode ser entendido como um processo de transformação de longo prazo nas estruturas de personalidade e comportamentos individuais.

Palavras-chave: Norbert Elias, *O Processo civilizador*, sociologia.

É indiscutível, dentro das discussões da sociologia contemporânea, a importância das contribuições de Norbert Elias (1897-1990). Mesmo que o seu reconhecimento em vida tenha sido posterior à elaboração da presente obra, com a publicação de *Sociedade de Corte* (*Die höfische Gesellschaft*) em 1969. Se, por um lado, *O Processo civilizador* se constitui como uma obra marcada cronológica e espacialmente, isto é, inserida no desenvolvimento histórico e científico específicos da Europa e, mais precisamente do alemão. Por outro lado, estamos diante de um trabalho sociológico que transcende o período de sua produção.

O contexto intelectual e científico no qual Elias produziu a presente obra estava impregnado das discussões acerca da eugenia e, consequentemente, dos conceitos de civilização e barbárie. Os estudos desenvolvidos por Francis Galton (1822-1911) e Alfred Ploetz (1860-1940) acerca da superioridade racial de algumas "espécies humanas" em detrimento de outras, ou seja, a existência de uma raça possuidora de certas características definidoras do "homem civilizado", em contraposição a uma raça inferior caracterizada pela barbárie, estavam disseminados na ciência experimental européia.

Por outro lado, a publicação das obras de Sigmund Freud (1856-1939) e as suas descobertas no âmbito da psicanálise, influenciaram boa parte da sociologia da década de 1930-1940, em especial a presente obra de Norbert Elias. A grande influência de Freud em *O Processo civilizador* se deve a descoberta do superego e da consciência e, principalmente, ao caráter social da formação psicológica do indivíduo.

Além das teorias científicas desenvolvidas nessa época, o contexto histórico também marca diretamente essa obra. A eclosão da Grande Guerra em 1914 e seu término em 1918 é um fator que marca a ruptura da "evolução" histórica européia – a civilização da *belle époque* – para a decadência e a barbárie. Norbert Elias cita alguns "retrocessos" no comportamento civilizado ocasionados pela guerra (ELIAS, 1994, pp.189-202). Na Alemanha, a ascensão do nazismo em 1933 e a aplicação da lei racial alemã de 1937 têm um grande peso na elaboração da obra de Norbert Elias, pois tais acontecimentos interferiam diretamente em sua vida: um judeu – raça considerada inferior pela lei de 1937 – alemão que vive na Alemanha nazista e que decide publicar trabalhos acerca da *civilização*.

Seria *O Processo civilizador* uma resposta aos acontecimentos contemporâneos de Elias? A resposta a questão não pode ser dada com precisão, mas a forma como o autor elabora sua pesquisa e as conclusões as quais ele chega podem ser consideradas uma crítica a noção de naturalidade do comportamento e maneiras das nações ditas civilizadas, afinal, o processo civilizador, diz Elias, é o resultado último de um desenvolvimento histórico cuja característica é o "refinamento" das ações e a introspecção dessas pelo indivíduo (ELIAS, 1994, p.48;73;189).

O Processo civilizador é publicado em 1939 na Suíça e o primeiro volume está dividido em dois capítulos principais: o primeiro é intitulado "Da sociogênese dos conceitos de 'civilização' e 'cultura'" e o segundo capítulo discute "A civilização como transformação do comportamento humano".

No primeiro capítulo, Elias discute os conceitos de *Kultur* e *Zivilisation* no desenvolvimento das relações sociais na Alemanha e França, desde o século XVI ao presente. Para os alemães, segundo Elias, o termo civilização é um conceito de segunda categoria, uma vez que não alude a características intelectuais do povo alemão, e sim a comportamentos e atitudes, como é o caso francês no desenvolvimento do mesmo conceito:

> O que se manifesta nesse conceito de *Kultur*, na antítese entre profundeza e superficialidade, e em muitos conceitos correlatos é, acima de tudo, a autoimagem do estrato intelectual de classe média [...] o que fornece os alicerces à sua autoimagem e orgulho, situa-se além da economia e da política. Reside [...] no chamado das *rein Geistige* (puramente espiritual) (ELIAS, 1994, p.43).

Conforme expõe Elias, o conceito de *Kultur* teve sua origem na classe média alemã, uma vez que a aristocracia cortesã da Alemanha estava culturalmente muito mais próxima da aristocracia francesa (falavam e liam em francês, sua etiqueta e rituais cortesãos eram inspirados na corte francesa de Luís XIV) do que da cultura alemã. É por meio das universidades, dominadas pela classe média, e as influências das obras de Goethe e Kant que "redescobrem" o alemão como língua produtora de literatura, disseminam, principalmente após o processo de unificação, tais características culturais para toda a sociedade alemã.

Por outro lado, civilização é a expressão da "autoimagem da classe alta européia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos [...]" (ELIAS, 1994, p.54). Sendo assim, o conceito de civilização é a forma como a alta classe européia entende o desenvolvimento da sua própria história e, também, uma forma de se entender todo o desenrolar histórico dos outros povos, sempre estabelecendo uma relação de distanciamento entre o "nós"="civilizados" e o "eles"="bárbaros". Assim, as nações que se denominam civilizadas acreditam estar no ápice do desenvolvimento da humanidade, o que lhes dá o direito de subjugar aqueles que são anteriores à civilização (ELIAS, 1994, p.64). Contudo, esse mesmo conceito que engrandece as nações civilizadas relaciona-se intrinsecamente a sua antítese a noção de decadência ou degeneração, perigo constante para a civilização. A civilização está constantemente ameaçada pelo processo de degeneração, sendo necessárias reformas que evitem a

decadência da sociedade civilizada.

As nações civilizadas compreendem que sua condição de ápice civilizatório é uma condição a-histórica, isto é, os comportamentos e as maneiras "civilizadas" sempre foram constantes. Interessante observar como Elias procura destruir essa noção que na década de 1930, era tida como consenso, demonstrando que o "refinamento" das maneiras e comportamentos foram resultados de vários processos graduais de transformações estruturais no comportamento, mentalidade, emoções e, finalmente, da personalidade dos indivíduos que se consideram civilizados. Tal é o empreendimento da segunda parte do volume.

A tese de Norbert Elias acerca do processo civilizador expressa que:

> A "civilização" que estamos acostumados a considerar como uma posse que aparentemente nos chega pronta e acabada, sem que perguntemos como viemos a possuir-la, é um processo ou parte de um processo em que nós mesmos estamos envolvidos. Todas as características distintivas que lhe atribuímos – a existência de maquinaria, descobertas científicas, formas de Estado, ou o que quer que seja – atestam a existência de uma estrutura particular de relações humanas, de uma estrutura social particular, e de correspondentes formas de comportamento (ELIAS, 1994, p.73).

De modo a sustentar tal tese, Elias aplica a metodologia de análises de processos de longa duração com resultados não previstos pelos agentes da ação inicial. Na prática, Elias trabalha com documentação histórica referente a instituição de regras e padrões quanto a determinados comportamentos.

Dessa forma, o autor perpassa por diversos períodos históricos discutindo como se dá o refinamento das ações diante dos outros indivíduos e a transposição de ações consideradas vergonhosas e nojentas apenas para o plano privado da vida individual. Essa introspecção de determinadas ações é o resultado da coação entre os indivíduos, advinda de uma maior observação, pelas outras pessoas, de como se porta o outro (ELIAS, 1994, p. 91). Longe de ser um desenvolvimento racional (ELIAS, 1994, p. 214), o processo civilizador se constitui como o aumento do sentimento de vergonha sobre determinados comportamentos, resultando em uma modificação na estrutura mental e emocional. O resultado final desse processo é o desenvolvimento de um autocontrole de suas ações e emoções e uma transformação na estrutura da personalidade dos indivíduos.

A síntese desse trabalho de Norbert Elias poderia ser caracterizada pela evolução conceitual de determinados tipos de estruturas desenvolvidos pelo autor: comportamento, mental e emocional e, finalmente, de personalidade. O tratamento que o autor dá a esses conceitos decorre, juntamente, com o

aprofundamento e a interiorização do processo civilizador, passando dos estágios mais superficiais desse processo (estrutura de comportamento) à instâncias humanas mais profundas (estrutura de comportamento).

A criação de uma nova estrutura de comportamento decorre de um longo processo no qual o indivíduo, através de coação externa, internaliza todas as maneiras e os comportamentos considerados "civilizados", passando a fazer parte da própria constituição do ser, que adota determinados comportamentos inconscientemente (ELIAS, 1994, p. 189). Assim, o processo civilizador sai da superfície "uniformemente de uma maneira específica que transcende as diferenças individuais" (ELIAS, 1994, p. 48) – estruturas de comportamento –, inserindo-se em instâncias mais profundas do ser, como as estruturas, mental e emocional, e quando está profundamente constituído no indivíduo e, mais genericamente, na coletividade, desenvolve-se uma modificação na estrutura de personalidade. O processo civilizador internaliza comportamentos sociais nos indivíduos, através de ações coercitivas, estabelecendo modificações profundas no mesmo, o qual concebe suas atitudes, emoções e personalidade como algo natural e constituinte do indivíduo, fazendo-o perder a consciência de que sua constituição psíquica e emocional fazem parte de um longo processo de transformações nas relações sociais no percurso da história.

O Processo civilizador é uma obra que está inserida no contexto social e intelectual europeu da década de 1930. No entanto, o seu desenvolvimento teórico e a aplicação metodológica realizada por seu autor apreendem conceitos que são caros as ciências sociais contemporâneas. Cientistas sociais posteriores desenvolviam questões teóricas semelhantes às de Elias, como o conceito de autodisciplina de Foucault, elucidado em sua clássica publicação em *Survelleir et Punir*: *Naissance de la prision* (1975) que, em uma certa medida, assemelha-se com o desenvolvimento conceitual do autocontrole eliasiano. Além disso, a metodologia de analisar figurações sociais de longa duração, estabelecendo relações estruturais remete às noções que estavam sendo desenvolvidas por Fernand Braudel acerca dos processos históricos de longa duração.

Longe de afirmar que os conceitos eliasianos de autocontrole e longa duração sejam a origem dos conceitos foucaultnianos ou braudelianos, respectivamente, mas a comparação é válida e demonstra a importância teórica de Norbert Elias o que justifica a constituição de *O Processo civilizador* como uma obra clássica da sociologia contemporânea.

Referências Bibliográficas:

ELIAS, Norbert. *O Processo civilizador: Uma história dos costumes*, trad. Ruy Jungmann, revisão e apresentação Renato J. Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994; traduzido de *Über den Prozess der Zivilisation* vol.1, publicado originalmente em 1939 na Basiléia, Suíça.

Jefferson Alexandre da Silva é graduando em Ciências Sociais pela USP.
E-mail: alexandre.jefferson1@gmail.com

Karl Marx e a Liberdade: de Jacobino a Comunista

Joana Salém Vasconcelos

Resumo:

A *liberdade* se tornou um valor prioritário dos movimentos sociais na modernidade. Karl Marx foi um dos porta-vozes filosóficos e políticos mais importantes das forças sociais que lutaram pela liberdade, levando o conceito às últimas conseqüências. Esse artigo expõe o desenvolvimento do conceito de liberdade no jovem Marx, entre 1840 a 1845. Articula temas como liberdade de imprensa, liberdade e luta de classes, liberdade e alienação, e liberdade e revolução. Cada um destes temas contribui para explicar a inflexão do Marx jacobino ao Marx comunista, eixo hipotético que sustenta o artigo, e que possui como fio condutor o conceito de liberdade.

Palavras-chave: Liberdade, Karl Marx, jacobinismo, proletariado, revolução.

"Aquele que não está pronto para destruir o que construiu permanecerá sempre nesta terra que nunca é segura", Hariri, escritor árabe medieval (HARIRI, escritor árabe medieval, *apud* MARX, 1979, p.6)

I. Introdução

A evolução do conceito de liberdade em Karl Marx está diretamente ligada ao seu posicionamento político ativo em seu contexto histórico. Daí que, na interpretação de György Lukács e de Michael Löwy, Marx desenvolveu seu comunismo a partir da superação daquilo que ambos chamam de "jacobinismo" ou democratismo radical. Sua filosofia política se transformou muito entre 1840 e 1845, e nesse pequeno intervalo é possível identificar a virada de um Marx democrata a um Marx comunista revolucionário. A inflexão que sofre o conceito de liberdade, do jacobinismo ao comunismo, é parte de um processo revolucionário da teoria. Lukács atesta: "entre 1842 e 1843, Marx percorreu teoricamente o caminho que, 50 anos antes, de Marat a Babeuf, o jacobinismo havia percorrido na prática" (LUKÁCS, 2009b, p. 140). Impossível separar o conceito de liberdade em Marx de sua definição de Revolução, já que para ele a conquista da liberdade humana é necessariamente revolucionária, seja por sua admiração histórica pela revolução jacobina, seja pela desilusão política com a burguesia acompanhada da posterior identificação do proletariado como novo e potente sujeito revolucionário emancipador. Marx é um admirador dos radicais da revolução burguesa na França, no contexto de um Estado Prussiano enredado nas malhas decadentes do absolutismo burocrático. A aristocracia prussiana conduziu uma Restauração sem mesmo ter havido Revolução, e o recrudescimento do regime leva Marx a se identificar politicamente com o radicalismo pequeno burguês, aparentemente libertário, até meados de 1842. Em 1843, demonstra desilusão com a burguesia liberal alemã e, atento ao discurso dos camponeses das províncias prussianas, rompe com a provisória aliança com a burguesia radical e seus correspondentes teóricos. A liberdade que Marx defende e busca, nesse momento, não é palavra que cai bem nos discursos dos proprietários de terras, pois não combina com seus verdadeiros interesses. Em 1843, Marx estabelece um conteúdo mais social que político para definir a luta pela liberdade. Em 1844, renova sua visão da alienação, aprende com os movimentos socialistas franceses e as primeiras revoltas proletárias na Prússia. A combinação dialética coordenada entre observação da realidade e permanente reformulação teórica da busca

humana pela liberdade permite a Marx fazer do *comunismo*, num sistema sócio-produtivo que merece o estatuto de *científico*.

II. Marx e a Liberdade de Imprensa: Um Jacobino na Gazeta Romana

> "Quando uma liberdade específica é questionada, questiona-se toda a liberdade", (MARX, 1979, p. 71)

Quando Marx assumiu sua atividade jornalística em 1842, a relativa autocrítica que rascunhou na sua Tese de Doutorado[1], sobre as deficiências da filosofia alemã, cuja aparente vocação era "fechar-se em si mesma", pôde ser vivida com pragmatismo político. A *Gazeta Renana* sob a direção de Karl Marx adotou uma linha editorial mais enfática contra o absolutismo e a mordaça política. Marx produziu artigos contra o falso romantismo do Antigo Regime, contra as instruções do Rei sobre a censura, contra as tendências da Assembleia da Dieta, contra a escola histórica de direito, contra a lei sobre os roubos de lenha, entre outros. Marx acreditava então na necessidade de "fazer nascer um liberalismo *alemão* e *não francês*" (MARX, 1979, p. 133, grifo nosso). Nesse período, a dimensão *nacional* da luta emancipatória de Marx é marcante, no projeto de um liberalismo autenticamente germânico. O pragmatismo político de Marx, já nos primeiros meses da *Gazeta Renana*, entra em rota de colisão com Bruno Bauer e os jovens hegelianos, estes muito preocupados com a crítica da religião e com a pregação do ateísmo como essência da emancipação humana. A postura jovem hegeliana, para Marx, não atingia a disputa central contra o absolutismo, e servia como "isca da censura" pela escandalosa (e estéril) intolerância contra qualquer religião. Neste período, Marx entra em contato com o materialismo de Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) e lhe presta significativa consideração. Sob dois aspectos, Marx está em processo de distanciamento do idealismo objetivo de Hegel: primeiro, a idéia de Estado, para Marx, é a idéia programática do Estado democrático radical dos jacobinos, e para Hegel, uma noção universal abstrata coroada pela defesa da Monarquia parlamentar; segundo, a "reconciliação" de Hegel com a realidade do regime absolutista é, para Marx, contraditória com a noção hegeliana de identidade entre realidade e razão. Em Marx, essa identidade

---

1 Em 1841, Karl Marx apresentou sua tese de doutorado na Universidade de Iena com título "Diferenças entre a Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro". Demócrito e Epicuro foram os dois filósofos mais materialistas da antiguidade. Com esta tese, Marx buscou diferenciá-los, polemizando com Hegel que valorizava mais as suas semelhanças. Nesta tese também rascunhou princípios da relação dialética entre filosofia e realidade. György Lukács possui estudo de 1955 sobre o assunto.

inspira supremacia da realidade sobre a "anti razão", um combustível para aristocracia prussiana. Isto é, coerência entre realidade e razão deveria conduzir à defesa da derrocada do absolutismo.

Em seu artigo *Sobre a Censura e a Liberdade de Opinião*, publicado em 1842 na *Gazeta Renana*, Marx defende uma concepção de liberdade mais jacobina do que a dos proprietários burgueses da revista que dirige. O artigo é estruturado em duas respostas a dois interlocutores reais, cujos depoimentos foram registrados na Assembleia de Representantes do Estado Prussiano: um aristocrata e um burguês. Marx combate ambos. Defende que "a imprensa em geral é a consumação da liberdade humana. Portanto, onde existir imprensa, existirá liberdade de imprensa" (MARX, 1979, p. 45). Ou seja, ou a imprensa é livre, ou não se deve chamá-la de imprensa; e ou a liberdade humana inclui a imprensa, ou estará incompleta. A importância dada à liberdade de imprensa é uma manifestação do jacobinismo de Marx, na sua atividade de disputa política pragmática. Marx é um agitador das lutas travadas décadas antes pelo liberalismo democrático radical de países como a França e os Estados Unidos.

Sua resposta ao interlocutor aristocrático é uma articulada teia de pressupostos hegelianos acerca do sistema de direito positivo, associado a propostas políticas de tonalidade jacobina. Suas diversas definições de liberdade combinam o otimismo com a crítica da realidade prussiana:

> A liberdade é a tal ponto a essência do homem que mesmo seus opositores a reconhecem, posto que a combatem [...] Se uma imprensa livre e a liberdade de imprensa devem ser rejeitadas como a consumação da *liberdade universal*, a censura e uma imprensa censurada representariam ainda mais a consumação de uma *liberdade particular*. (MARX, 1979, p. 45-46)

A influência de determinado pensamento de Hegel[2] é visível: a liberdade subjetiva (particular) se choca contra a liberdade universal. Ou seja, a liberdade de imprensa assume uma força universal de tonalidade jacobina contra a particularidade da censura. Há um embate na Assembleia de Representantes do Reno entre duas leis: a "lei da censura" contra a "lei da imprensa". Marx defende a lei da imprensa, que mais flexível à liberdade de opinião: "A lei da imprensa pune o abuso da liberdade. A lei da censura pune a liberdade como se fosse um

2 György Lukács diferencia três momentos do pensamento de Hegel, correlacionados às cidades em que o filósofo viveu: Berna (1793 a 1796), Frankfurt (1797 a 1800) e Iena (1801 a 1807). "Crise de Frankfurt" é o termo que emprega para explicar a inflexão de Hegel da resistência à aceitação da liberdade subjetiva como direito positivo universal. Do artigo "O Jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa Hegeliana", escrito por Lukács em 1949 (2009a).

abuso" (MARX, 1979, p. 51), diz. Para argumentar em defesa da lei da imprensa contra a lei da censura, Marx se utiliza de uma filosofia política rigorosamente hegeliana, combinada com pragmatismo jacobino. Diz que a lei da censura *não é verdadeiramente uma lei*, mas sim uma medida policial; ao contrário, a lei da imprensa é uma *lei verdadeira*, posto que é a liberdade convertida em vontade consciente do Estado. Aqui, Lei e Liberdade são conceitos tão conectados quanto em Hegel: "Um texto legal é a bíblia da liberdade de um povo" (MARX, 1979, p. 52), afirma Marx. A conexão com a filosofia hegeliana não para aqui. Marx usa a dialética especulativa para explicar a relação do povo com a imprensa. A imprensa seria a exteriorização da liberdade subjetiva do povo, ou a realização de uma liberdade geral "para si", como auto-consciência. A imprensa livre é "o espelho intelectual no qual o povo se vê, e a visão de si mesmo é a primeira condição de sabedoria" (MARX, 1979, p. 54). O momento dialético da conversão do "povo em si" ao "povo para si" é a imprensa livre. Como espelho do povo e essência intelectual da liberdade, a imprensa deve pertencer à esfera pública da "ética superior". De Hegel, Marx se apropria de um conceito de *comunidade pública*, e de uma crítica da predominância do "homem privado" na modernidade.

A resposta de Marx ao interlocutor burguês é mais interessante, porque exige mais radicalismo do autor. O burguês jornalista, de seu universo utilitário, diz que a liberdade de imprensa é valorosa enquanto *liberdade de ofícios*. Contra essa concepção, Marx desenvolve uma crítica nova, inspirada em Voltaire (François-Marie Arouet, 1694 – 1778). Voltaire diz: "Esta conversa de liberdades, de privilégios, pressupõe submetimento. As liberdades são isenções da servidão geral" (apud MARX, 1979, p. 72, nota 11). E Marx complementa, um século depois: "em geral, não amamos aquela 'liberdade' que tem valor somente no plural. A Inglaterra é uma prova do perigo que representa para a liberdade o horizonte restringido das liberdades" (MARX, 1979, p. 68). As liberdades constituem, no seu plural, pedaços avulsos e corporativos sem todo, particularidades vazias de essência, aparência sem horizonte especulativo com o universal. As liberdades são "em si", não são "para si", e não alcançam estratégia que as aproxime da "vontade geral". Com isso, apesar do mérito do interlocutor, de "não cair no raciocínio obscuro e confuso daqueles alemães liberais que pensam honrar a liberdade, colocando-a no estrelado céu da imaginação em vez de plantá-la no sólido chão da realidade" (MARX, 1979, p. 61), Marx alerta o perigo das liberdades repartidas em parcelas quando estas perdem seu horizonte essencial. Afirma Marx que "transformar a liberdade de imprensa numa espécie de liberdade de ofícios é defendê-la de tal forma que essa defesa significaria sua morte"[3](MARX, 1979, p. 63). Trata-se da defesa da liberdade universal como

centro essencial de toda liberdade particular. Anular a liberdade de imprensa pela liberdade de ofícios significa abrir mão dos princípios especulativos da representação popular "para si", em troca da *oficialidade técnica* da profissão de escritor. O jornalista, para Marx, não é um técnico, oficial da opinião que briga por suas condições corporativas; ao contrário, a tarefa do jornalista é representar a voz do povo e radicalizar as condições democráticas da sociedade. Assim, com seu jacobinismo saltando-lhe às veias, associa brilhantemente o interlocutor burguês ao interlocutor aristocrático. A liberdade de imprensa, concebida pelo burguês como a "liberdade do ofício de escritor", é o passo anterior à *oficialidade absoluta* da censura abraçada pelo aristocrata. Sintetiza:

> A primeira liberdade de imprensa consiste em que ela não seja um ofício [...]. Não será possível certamente chegar à liberdade de imprensa através do recrutamento de um grupo de escritores oficiais saídos das suas próprias fileiras [...]. Esse tipo de liberdade de imprensa deseja introduzir a oligarquia da mente. (MARX, 1979, p. 65, 66, 67)

Desde então, Marx enxerga o corporativismo técnico do discurso burguês como o véu que encobre a dominação oligárquica mais tradicional. Dessa forma que a Assembleia de Representantes do Reno se revela para Marx como uma "barganha não intelectual e uma pechincha sobre quanta liberdade deveria ter a liberdade de imprensa", pendulando entre "a obstinação deliberada do privilégio e a impotência natural de uma semi liberal vacilação" (MARX, 1979, p. 68 e p.70).

Além da liberdade de imprensa, outra dimensão da liberdade que Marx notou violada foi a tradição camponesa de acesso às florestas. No artigo escrito para *Gazeta Renana*, *Debates sobre a lei contra os furtos de lenha*, também de 1842, Marx assume o lado dos camponeses no conflito sócio-jurídico e afirma: "quando os privilegiados do direito escrito apelam a seu próprio direito consuetudinário, eles querem impor, em vez de conteúdo humano, a configuração bestial do direito, que agora se tornou na realidade uma mera máscara animalesca" (MARX ; LUKÁCS, 2009b, p. 139). Tanto o conteúdo humano universal da filosofia do direito de Hegel, quanto a bandeira burguesa da igualdade de direitos parecem insuficientes para armar Marx na defesa da liberdade. Por isso, com essas palavras, Marx animaliza o que há de mais valoroso na tradição revolucionária burguesa: o direito. O direito escrito viola o direito milenar. Os privilegiados do direito manipulam seu próprio direito para violar o direito alheio. Até mesmo

---

3 Refere-se à filosofia alemã em geral, e aos jovens hegelianos em particular.

uma rigorosa aplicação da definição liberal ortodoxa de liberdade, nesse caso criaria um impasse: a liberdade técnica do proprietário dos bosques e a liberdade tradicional do camponês se violam mutuamente. A liberdade de um setor social atravessa a liberdade de outro. Portanto, não podem ser "liberdades", pois o rigor liberal obriga o entendimento a associar a liberdade com o isolamento. Liberdades que se tornam obstáculos irreconciliáveis umas às outras. O direito aristocrático-burguês diz que a prerrogativa é do proprietário. Marx analisa:

> Um certo tipo de propriedade tinha um caráter equívoco, que não a definia inequivocamente nem como propriedade *privada* nem como propriedade *comum* [...] portanto, sobrevive nestes costumes da classe pobre um sentido instintivo de direito, cuja raiz é positiva e legítima. E a forma do direito consuetudinário é, neste caso, igualmente conforme à natureza, assim como a existência da própria classe pobre constitui até agora um mero costume da sociedade civil burguesa, que ainda não encontrou um lugar apropriado no âmbito da articulação consciente do Estado. (MARX; LUKÁCS, 2009b, p. 140)

Marx ironiza com a crítica hegeliana ao jusnaturalismo. Porque o direito positivo e legítimo está do lado camponês, e o direito natural é adotado pelo proprietário, tanto para incriminar o camponês, quanto para naturalizar a pobreza.

Do artigo *Sobre a Censura e a Liberdade de Opinião* ao artigo *Debates sobre a lei contra os furtos de lenha*, Marx amplia sua desconfiança sobre o Estado aristocrático-burguês e diagnostica a particularidade burguesa com maior rigor científico. No primeiro, Marx acredita num liberalismo justo, correspondente a um sistema de *leis universais verdadeiras*, contra um semi liberalismo vacilante e mesquinho. Já no segundo, poucos meses depois, Marx afirma que a burguesia transforma o Estado em "orelhas, olhos, braços e pernas com os quais o interesse do proprietário de florestas escuta, espiona, avalia, protege, apodera-se e corre" (MARX; LÖWY, 1997, p. 60), isto é, o Estado é o corpo da burguesia. Apesar desta percepção crítica materialista, o hegelianismo de Marx está latente. Pelo menos por quatro princípios em comum: primeiro, o universal não se constitui do agregado de particulares concretos; segundo, enxergar o Estado como uma somatória de indivíduos o transforma em instrumento de interesses autônomos já existentes antes do Estado, portanto numa instituição desnecessária; terceiro, o cidadão, espírito genérico do Estado universal, se subordinado a interesses materiais, desvirtua o sistema político em sua totalidade; quarto, os pobres são vítimas sociais passivas.

No início de 1843, a *Gazeta Renana* foi fechada pelo Estado prussiano. A facção burguesa do jornal sequer protestou e assumiu uma atitude complacente. Com uma linha política de retomar a aliança com o rei e repactuar com o governo, os acionistas da *Gazeta Renana* poderiam encontrar outros veículos. Os novos hegelianos, divididos desde 1842, protestaram em vão. Neste período Marx encontrou a certeza de que a burguesia alemã não era a classe social capaz de libertar a Alemanha. Em carta ao seu amigo e aliado político Arnold Ruge (1802 – 1880), Marx desabafa:

> A atmosfera aqui se tornou sufocante para mim. Mesmo a serviço da liberdade, é duro cumprir um trabalho servil e esgrimir-se com alfinetes em vez de coronhas. Estava cansado da hipocrisia, da tolice, da autoridade brutal, e de nossa flexibilidade, de nossas reverenciazinhas... (MARX *apud* LÖWY, 1997, p. 77)

Marx expressa uma auto-crítica da tática neo-hegeliana de aliança com a pequena burguesia contra o absolutismo. Esses aliados não eram afiados no combate político e tinham propriedades a perder. A questão estratégica do "sujeito emancipador" ficou, em 1843, sem resposta. Não sendo a burguesia prussiana, quem faria uma revolução para liquidar o antigo regime? Dentre os neo-hegelianos havia respostas distintas. Os "Livres de Berlim", no registro do idealismo utopista, pensam que o "espírito crítico" libertariam a Prússia. Arnold Ruge mergulha no pessimismo: pensa que ninguém libertaria a Prússia. Marx, junto de Ruge, em março de 1843 afirma: "nosso povo não tem futuro" (MARX *apud* LÖWY, 1997, p. 103, nota 122). Mas a desorientação foi dissipada ao longo de 1843, por uma hipótese nova, influenciada pelo comunismo francês. Em 1844, a hipótese será confirmada pela história.

III. *Anais Franco-alemães:* Novas Conexões Entre Liberdade e Proletariado

"A filosofia é a cabeça dessa emancipação (do homem); o proletariado, o coração", K. Marx
(MARX *apud* LÖWY, 1997, p. 103, nota 122)

Os dois principais artigos de Marx nos *Anais Franco-Alemães* (1843) são *A Questão Judaica* e a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*[4].

Em *A Questão Judaica*, Marx polemiza com Bruno Bauer e os "Livres de Berlim" sobre as limitações da emancipação da religião, pregada pelo ateísmo crítico. Novamente aqui, a liberdade parcelada em liberdades, pareceu a Marx, mais uma manobra enganosa do que uma estratégia de superação da servidão. Ambos, Bauer e Marx, partem do suposto de que a religião entra em conflito com a realização da liberdade. Mas Bauer afirma a necessidade de uma abolição completa da religião para se alcançar a emancipação, e Marx o critica sob dois aspectos: primeiro, que o fim da religião institucionalizada não significa o fim da religiosidade; e segundo, a abolição da religião oficial, atribuindo ao Estado caráter laico, significaria no máximo um aspecto da emancipação política, ainda distante da emancipação humana. O ano de jornalismo político na *Gazeta Renana* levou Marx a se afastar mais do idealismo típico dos hegelianos de esquerda. Enquanto Bauer critica o Estado cristão, Marx critica o Estado em geral, na perspectiva estratégica de uma sociedade verdadeiramente emancipada.

O dilema da religião e do Estado, para Marx se traduz nas diferenças entre emancipação política e emancipação humana. Diz: "O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre" (MARX, 1969a, p. 23-24). Aqui, a desconfiança inicial de Marx em relação ao Estado se consumou, e se converteu em negação do Estado em geral, como instituição produtora de ilusões constitucionais. Muito diferente da elaboração de 1842, que sai em defesa de uma suposta "verdade racional" do direito positivo, traduzida nas leis. As determinações do terreno econômico, do regime da propriedade privada, fazem do Estado laico um instrumento de dominação tão ou mais ilusório quanto a religião, que mistifica a realidade com normatizações genéricas,

---

4 *A Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* será referida como somente *Introdução.*

e oculta as relações sociais reais de exploração e desigualdade. "No Estado, onde o homem é considerado um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, está despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal" (MARX, 1969a, p. 27), diz Marx. A "religiosidade laica" da sociedade burguesa é produzida pela distância brutal entre as leis do Estado e a vida concreta dos indivíduos. A crítica de Marx contra o Estado, tal qual pensado por Hegel, atinge o sistema idealista em seu cerne, e se torna irreversível:

> No cume do Estado político, é o nascimento, por toda parte, que faz de determinados indivíduos a encarnação das mais altas tarefas públicas. As supremas atividades do Estado coincidem com os indivíduos por meio do nascimento assim como a situação de um animal, seu caráter, modo de viver, etc, lhe são imediatamente inatos. O Estado em suas funções supremas, assume uma realidade animal. A natureza se vinga de Hegel, pelo desprezo demonstrado. (MARX *apud* LUKÁCS, 2009b, pp. 151-152)

Na polêmica contra os jusnaturalistas e na defesa do direito positivo, Hegel nega a natureza como força criadora da liberdade humana. Mas essa natureza é exatamente o argumento sustentador do regime monárquico que Hegel passou a defender através de sua teoria idealista do Estado.

Em 1843, Marx está ainda guiado por uma lógica democrático-revolucionária, ou jacobina, que o impulsiona a enfrentar a Monarquia, os privilégios de nascimento, a filosofia política que os legitimam. Ainda não existe o "ponto de vista do proletariado", elaborado visivelmente a partir da *Introdução*. Contudo, uma mudança vem junto com a crítica do Estado: a humanidade sofredora não é mais vista por Marx como pertencente à esfera dos interesses materiais privados e passa a portar o estatuto de um sofrimento "universal", que nada tem a perder na luta pela liberdade.

As insuficiências da burguesia alemã na defesa do projeto liberal fazem Marx buscar outro ator que possa dar conta da Revolução emancipatória. Assim, sua filosofia política antes norteada pela necessidade de uma "revolução democrática radical" que realizasse a transformação republicana do Estado se reorienta pela necessidade de outra revolução. Uma revolução que fosse a superação da emancipação política parcial, liderada pela burguesia da França e dos Estados Unidos, teria que incidir na esfera da sociedade econômica. A emancipação humana deveria se realizar como emancipação do proletariado. O caráter universal atribuído ao Estado se desloca, e encontra um conteúdo social na classe dos despossuídos. Essa percepção é estruturante de sua filosofia da história

baseada na luta de classes. Marx afirma que

> Cada esfera da sociedade civil (na Alemanha) sofre uma derrota antes de ter obtido uma vitória; ergue sua própria barreira, antes de ter derrubado a barreira que a estorva; [...] e cada classe, no preciso instante em que começa a luta contra a classe superior, permanece implicada na luta contra a classe inferior. É por isso que os príncipes estão em luta com a realeza, a burocracia com a nobreza, o burguês com todos eles, ao passo que o proletário já começa a luta contra o burguês. (MARX *apud* LÖWY, 1997, p. 100)

Desse quadro, Marx tira a conclusão de que aos alemães a *emancipação parcial* (republicana) seria utópica. Pois uma vez desencadeada uma verdadeira revolução das massas, a burguesia não teria condições de conter o proletariado (em formação, mas já independente), sem que fizesse uma aliança com a aristocracia, de forma que tudo permaneceria exatamente como estava antes. A Alemanha ou faria uma revolução emancipatória total, ou não faria revolução alguma. É em 1843 que Marx enxerga o proletariado como portador do mais conseqüente papel emancipador.

Ainda assim, de acordo com Michael Löwy, Marx dos *Anais Franco-Alemães* não completou sua conceituação "marxista" de liberdade por causa da grande influência que Feuerbach exercia sobre seu sistema de pensamento. O Marx da *Introdução* é tipicamente feuerbachiano. O que justifica esta afirmação são as próprias palavras de Marx: "Assim que o relâmpago do pensamento tiver penetrado no fundo desse ingênuo terreno popular, os alemães se emanciparão [...]. A filosofia é a cabeça dessa emancipação (do homem); o proletariado, o coração" (MARX *apud* LÖWY, 1997, p. 103, nota 122). Isso quer dizer que Marx ainda formula dentro de um registro contemplativo, que exagera a função emancipatória da filosofia crítica e atribui uma função passiva ao povo. A superação dessa dualidade entre razão e paixão, intelecto e massa, ocorre ao longo de 1844, e culmina com as *Teses Sobre Feuerbach* em 1845.

IV. A Revolta dos Tecelões da Silésia em 1844 e a Auto Emancipação dos Trabalhadores

"Só de vocês depende, se quiserem firmemente, a saída do labirinto de misérias, dores e humilhações onde estão atolados" (TRISTAN *apud* LÖWY, 1997, p. 133)

Quando em junho de 1844 os tecelões da Silésia se revoltaram contra seus empregadores, Marx, da França, ficou atento. No dia 4 de junho, um tecelão silesiano foi detido pela polícia no meio de um grupo que cantava uma música, considerada subversiva pelo Estado, diante da casa do fabricante Zwanziger, famoso por pagar salários miseráveis. De autoria dos tecelões, a canção demonstrou a radicalidade da categoria. Ela dizia:

"Sois a fonte da miséria
Que oprime aqui o pobre,
Sois vós que dele arranca
O pão seco da boca,
Mas vossa prata e vosso bem
Um belo dia desaparecerão
Como manteiga no sol.
O que será de vós então?"
(*apud* LÖWY, 1997, p. 135, nota 70)

A detenção deste tecelão desencadeou uma revolta generalizada e latente na Silésia. O movimento, que apresentava caráter fortemente proletário, reivindicava melhores condições de trabalho, liberdades civis e políticas. Os tecelões paralisaram suas atividades no dia 4 de junho e marcharam armados de facas e bastões, ocuparam palácios, saquearam casas dos industriais, queimaram livros de dívidas dos patrões e destruíram cartas de crédito. No dia seguinte, 5 de junho, uma multidão de mais de 3 mil tecelões caminhou até um povoado vizinho e as cenas se repetiram. O exército foi acionado, e a multidão de trabalhadores enfrentou, corpo a corpo, o poder bélico do Estado prussiano. Nesta batalha 11 operários morreram e 24 ficaram feridos, tendo resultado, porém, na provisória vitória dos tecelões. No dia seguinte, 6 de junho, novos contingentes de soldados organizados em três batalhões de infantaria esmagaram a rebelião. Após esta resistência, pelo menos 38 tecelões foram detidos e condenados a trabalhos forçados. Os registros da época falam de protestos com mais de 5 mil trabalhadores[5] (LÖWY, 1997, p. 134-137).

A canção dos tecelões é usada por Marx como prova do caráter revolucionário e comunista da revolta. Alguns de seus contemporâneos, incluindo o próprio Arnold Ruge, atribuíram à revolta uma importância mínima, associando-as

---

5 Os dados estão registrados em *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Löwy os extraiu de estudos de Franz Mehring.

às revoltas luddistas na Inglaterra, que se dirigiam contra as máquinas e não contra os capitalistas. Mas Marx, que havia elaborado no ano anterior a hipótese do "papel emancipador" do proletariado, criticado o regime da propriedade privada, e descoberto o caráter essencialmente conservador da burguesia alemã, viu nos fatos a sua teoria se materializar. Argumentou que a indústria domiciliar organizava um potencial explorador típico da grande indústria e que os motins silesianos se disseminaram por outras regiões, extravasando o conteúdo local. Na Boêmia, em Berlim e em Praga, greves foram desencadeadas e uma agitação geral momentânea tomou conta. Os fatos levaram Marx a adotar uma tese já presente no comunismo francês: a auto emancipação do operariado. Só que com Marx a tese foi combinada a uma filosofia dialética, e à crítica da economia política, ampliando fortemente sua consistência.

Flora Tristan (1803 - 1844) foi uma socialista francesa contemporânea de Marx, muito atenta às movimentações do cartismo inglês, autora do conceito de "auto organização" e "auto emancipação" do operariado. Em 1839, durante uma viagem a Inglaterra, que resultou no livro *Passeios em Londres*, Flora Tristan descobre o cartismo e se entusiasma com um aspecto estratégico e pouco teorizado na época: a questão da *organização* do movimento operário. As associações cartistas, os organismos do movimento de massas, as articulações de entidades de base são pioneiramente analisados por Flora Tristan, que inaugura na teoria aquilo que o próprio proletariado inglês já havia conquistado na prática. Daí que Flora Tristan elabora o conceito comunista de "auto emancipação", inspirado na experiência real da "auto organização" proletária. Em sua obra mais importante, *União Operária* (1842), Flora Tristan afirma: "Se os burgueses, na verdade, eram a 'cabeça', tinham como 'braço' o povo, do qual sabiam habilmente se servir. *Quanto a vocês, proletários, vocês não têm ninguém para os ajudar.* É preciso então que sejam, ao mesmo tempo, a 'cabeça' e o 'braço'" (TRISTAN apud LÖWY, 1997, p. 133).

Em síntese, em 1844 três fatos marcaram a formação do conceito de Marx sobre a liberdade: a revolta dos tecelões da Silésia e o contato com as associações operárias comunistas na França; os novos estudos de economia política; o primeiro encontro com seu futuro parceiro Friedrich Engels.

V. Os *Manuscritos de 1844:* A Alienação Contra a Liberdade

"Não os deuses, não a natureza, mas somente o próprio homem pode ser esta potência estranha que domina o homem" (MARX *apud* LUKÁCS, 2009b, p. 184)

A elaboração do conceito de alienação nos *Manuscritos* é inovadora pois se associa à teoria do valor trabalho. A exteriorização do trabalho, objetivação de uma atividade subjetiva, ocorre no processo de produção de toda sociedade. Contudo, na sociedade capitalista, o produto do trabalho é imediatamente um objeto-mercadoria que não pertence ao sujeito-produtor. Adquire uma força estranha ao trabalhador, na qual ele não reconhece o próprio trabalho. A *auto-atividade* humana, ou seja, o desenvolvimento dialético imanente da personalidade de cada indivíduo, que o torna auto-consciente a partir da visão de si como objeto naquilo que produziu, a partir da identidade do subjetivo (trabalho) com o objetivo (fruto do trabalho), se converte, para classe assalariada, em *auto-alienação*.

A liberdade humana advém da consciência. O animal está preso à sua condição de realização imediata da vida, pela garantia física de sua sobrevivência. O humano só se realiza como humano se ultrapassar, com suas vontades, a mera sobrevivência física. O processo de alienação é um processo de desumanização, na medida em que a vida biológica do assalariado não é mais um meio de realização humana, que lhe permite sobreviver para desenvolver suas potencialidades criativas, mas um fim de sobrevivência imediata.

O proprietário, para transformar seu meio de produção em capital, necessita comprar força de trabalho (ingrediente vital do processo produtivo) e organizá-la ao longo do tempo da produção. Logo, a propriedade privada gera a necessidade da jornada de trabalho, da ordenação da mercadoria "força de trabalho" no tempo. Daí que, o tempo da reprodução do capital se converte em tempo de trabalho obrigatório para os trabalhadores. E Marx concebe o tempo livre, de fruição e vontade consciente realizada, como expressão concreta da *liberdade*. Uma vez que a atividade produtiva, o tempo de trabalho, o produto e o processo da produção constitui propriedade privada do capitalista, a conseqüência é a perda da liberdade como tempo livre e perda da individualidade do sujeito, que exterioriza suas capacidades humanas, objetiva seu interior-subjetivo pela *apropriação* de outro. O trabalho é não somente obrigatório, como constitui a "perda de si mesmo [...] a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração" (MARX, 2004, p. 83), afirma. O que era realmente externo ao homem (a propriedade privada) se converteu em "ato de exteriorização" de si. O humano realiza a *liberdade* em seu tempo livre, e o trabalho estranhado é a transformação da vida em tempo obrigatório de outro. Em suma, "o trabalho é a vida, e se a vida não se permutar todos os dias por alimentos sofre e, em seguida, perece. Para que a vida do homem seja uma mercadoria, é preciso, portanto, admitir a escravidão" (MARX, 2004, p. 36).

Na análise de Terry Eagleton, a alienação é uma espécie de moderna escravidão porque "a *liberdade* para Marx é uma espécie de superabundância

criativa acima do que é materialmente essencial" (EAGLETON, 1999, p. 10-11), isto é, o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas só é possível se houver condições sociais e materiais que permitam o tempo livre. O comunismo seria então "uma sociedade em que os homens e mulheres seriam livres para florescer como fins radicais em si mesmo" (EAGLETON, 1999, p. 24), sintetiza Eagleton. Isso não é possível numa sociedade em que o trabalho abstrato exerce dominação sobre o trabalho particular concreto, o valor de troca exerce dominação sobre o valor de uso. Assim que, "a supra-sunção da propriedade privada é a emancipação de todas as qualidades e sentidos humanos" (MARX, 2004, p. 109), conclui Marx em 1844.

Apesar de redefinir a liberdade a partir da economia política, nos *Manuscritos* Marx ainda não superou a estrutura contemplativa do pensamento de Feuerbach. A supressão da propriedade privada e da alienação não é espontânea, mas uma luta de classes. Deduzindo a supressão da propriedade privada como processo de emancipação humana, Marx afirma que "para suprimir a idéia da propriedade privada basta o comunismo pensado. Para suprimir a propriedade privada real, é necessário uma ação comunista real" (MARX *apud* LUKÁCS, 2009b, p. 194). Aí está o gérmen da célebre 11ª Tese sobre Feuerbach[6] que, de acordo com Michael Löwy, marca a última peça necessária da formação do materialismo histórico por Marx: a filosofia da práxis.

VI. Filosofia da Práxis: A Liberdade e a Revolução

A Revolução proletária se tornou o caminho da emancipação humana para Marx a partir de 1845. Após o abandono de sua postura jacobina democrática radical; após a superação do materialismo contemplativo de Feuerbach e do idealismo jovem hegeliano; após o contato com as associações operárias comunistas francesas; após os estudos científicos da economia política; após a revolta dos tecelões da Silésia, Marx reuniu as condições de formulação de uma teoria revolucionária comunista. "Sem revolução, o socialismo não poderia se realizar. Precisa-se deste ato político na medida em que se precisa de destruição e de desagregação" (MARX *apud* LÖWY, 1997, p. 151), diz Marx. A percepção dialética de que toda teoria é estéril quando não corresponde a uma prática socialmente determinada, e que a prática política carece da teoria para lhe dar orientação estratégica é chamada de "filosofia da práxis". Surge como fruto da formulação *materialista* da dialética entre o sujeito e o objeto[7]. A dialética entre o

---

6 "Os filósofos limitaram-se até agora a interpretar o mundo de diferentes maneiras. O que importa é mudá-lo" (MARX, 2008).

7 Desenvolvida por Hegel com recursos do idealismo objetivo.

sujeito e o objeto é um movimento prático-crítico oposto ao dogmatismo. Para a filosofia da práxis, a liberdade sem conteúdo social não é nada além de uma palavra. O proletariado, definido como sujeito social da liberdade, se converte, com a filosofia da práxis, em sujeito *revolucionário ativo*. O proletário dá conteúdo à liberdade, pois a força de trabalho deve se reencontrar com sua finalidade: desenvolver a personalidade, as potencialidades criativas e a humanidade livre na sua máxima vontade e capacidade. Os assalariados despossuídos são os mais interessados em conquistar a liberdade humana em sua extensão mais genérica, mais desclassificada, mais verdadeira e universal. A liberdade no singular, ou seja, a liberdade histórico-concreta.

Marx, através da dialética entre o sujeito e o objeto, consegue coordenar e superar duas posições para revolução emancipadora. Por um lado, Feuerbach pensava os seres humanos como sujeitos da História, o que Marx acatou, negando, porém, o papel de sujeito revolucionário ao intelectual e transferindo-o ao proletário. Com isso supera o mito burguês do "messias emancipador", um líder civilizador esclarecido, acima das pessoas reais. Por outro lado, os materialistas franceses sobrevalorizavam os elementos materiais exteriores, como se as forças produtivas fossem autônomas. Marx acata o materialismo como princípio científico, mas insere o elemento subjetivo nas condições materiais de produção da vida, ou seja, a luta de classes como disputa de *sujeitos* históricos. Diz Michael Löwy:

> A idéia força da auto libertação da classe operária pela revolução comunista, da auto educação do proletariado por sua própria prática revolucionária, constitui a superação dos diversos "corolários políticos" do materialismo do século XVIII, das múltiplas formas de recursos a uma entidade "acima da sociedade" (LÖWY, 1997, p. 168).

Combinadas a dialética entre sujeito e objeto e a teoria da luta de classes, a violência parece um elemento irrevogável da História: "As armas da crítica não podem de fato substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material" (MARX, 1969b, p. 117), ensina Marx em 1843. Então emancipação humana, para Marx, consiste num processo violento, nas suas possibilidades e particularidades. A relação entre liberdade, ditadura do proletariado e violência revolucionária constitui outra chave conceitual. A ditadura do proletariado, ao contrário da ditadura da burguesia, só pode existir se houver liberdade mais ampla e profunda do que a liberdade jacobina: uma liberdade que só é possível mediante a condição concreta da igualdade do trabalho.

No *Manifesto Comunista* de 1848, o novo conceito de liberdade, inspirador de uma comunidade moderna dos meios de produção, sustenta um programa político revolucionário, que passa pela ditadura democrática do proletariado. Não se pode definir a liberdade para Marx sem associá-la à revolução comunista e à ditadura do proletariado. E a violência é uma condição da revolução. Em Marx, a definição da violência revolucionária tem origem no rigor do método materialista dialético na história, já que o controle social dos meios de produção não poderia ser espontâneo, e germinar da vontade geral do povo por sincronia. A violência revolucionária, em Marx, tem inspiração inicial jacobina, mas nega seu programa republicano e o predomínio da luta espontânea. A violência revolucionária é um elemento da luta de classes para conquista do poder político-produtivo pela classe trabalhadora. É distinta da violência revolucionária jacobina por seu rigor científico, fruto do materialismo dialético, pela sua essência sistemática e internacionalista, pela oxigenação teórica proporcionada pela filosofia da práxis, e pela sua essência comunista, ou seja, orientada pela estratégia de abolição da propriedade privada.

O programa comunista de Marx não poderia ter nascido, sem que houvesse a elaboração de um novo conceito filosófico de liberdade. E do ponto de vista marxista, qualquer liberdade concreta seria parcial, se não combinasse a socialização dos meios de produção, do poder político e cultural num novo modelo geral de sociedade. As bases que sustentam cientificamente esse programa foram lançadas ao longo da revolução teórica atravessada por Marx de 1840 a 1845, da sua inflexão científica e política, que o levou do universo jacobino ao internacionalismo comunista.

Referências Bibliográficas:

EAGLETON, Terry. *Marx e a Liberdade*. Trad.: Marcos B. de Oliveira. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

LÖWY, Michael, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Trad.: Anderson Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997.

LUKÁCS, György, "O Jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa Hegeliana" (1949). In: *O Jovem Marx e outros Escritos de Filosofia Política*. Org. e Trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Neto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009a. Cap. III, p. 89-119.

________. "O Jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844" (1955). In: *O Jovem Marx e outros Escritos de Filosofia Política*. Org. e Trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Neto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009b. Cap. IV, p. 121-202.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Ed. Conrad, 2008.

________. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad.: Jesus Ranieri. São Paulo: Ed. Boitempo, 2004.

________. *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Ed. Laemmert, 1969a.

________. "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", In: *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Ed. Laemmert, 1969b. Apêndice, p. 103-128.

________. "Sobre a Censura e a Liberdade de Opinião". Trad.: Claudia Schilling. In: *Revista Oitenta*, Vol 1. Brasil: Ed. L&PM, 1979. p. 43-72.

Joana Salém Vasconcelos é graduanda em História pela USP.

E-mail: joana_salem@yahoo.com.br

Falando de Corda em Casa de Enforcado: Discriminação Racial no Brasil

Karina Fasson

Resumo:

O presente artigo analisa, tendo como base um referencial teórico sociológico e antropológico acerca das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, dois casos relacionados à discriminação racial ocorridos no ano de 2009, um em cada respectivo país. O primeiro diz respeito à prisão de um professor da Universidade de Harvard após tentar entrar em sua própria residência. O segundo, à agressão a um funcionário da Universidade de São Paulo por funcionários de um supermercado em Osasco (SP), após ter sido acusado de tentar roubar o próprio carro. Reconstituo, por meio de matérias divulgadas pela imprensa, os dois episódios em questão. Através da comparação entre esses dois acontecimentos -, questões em comum, repercussões e desfechos – avalio alguns aspectos da situação racial em cada país, tentando iluminar, por meio desse quadro, as relações raciais no Brasil.

Palavras-chave: Discriminação racial, relações raciais, estereótipo.

I. Introdução

Desde os primeiros estudos sobre relações raciais no Brasil, como o realizado pelo sociólogo americano Donald Pierson em 1935 na Bahia (PIERSON, 1971), há uma tendência em afirmar que não há preconceito racial no país – ao contrário do que aconteceria então nos Estados Unidos, onde o racismo seria reiterado pelas leis segregacionistas de então. Um dos argumentos mobilizados nesse sentido pelos estudiosos era o de que a ascensão social dos negros e mulatos era possível no Brasil, ao contrário do que se notava nos Estados Unidos, em que as barreiras de classe e raça se sobrepunham.

Teses desse gênero, que se baseavam na exceção e não na regra, foram desarticuladas a partir da década de 1950. Estudos financiados pela UNESCO nesse período mostraram a dificuldade de mobilidade ascendente por parte dos afro-descendentes, denunciando a existência do preconceito racial no Brasil.

Ainda assim, notamos que aquela tendência surgida na década de 1930 continuou a se reproduzir até a contemporaneidade no nosso país. Livros como o do sociólogo Ali Kamel (2006) endossam visões semelhantes àquela de Pierson, afirmando que desde a abolição, não há barreiras que impeçam a ascensão social do negro. O que geraria preconceito seria a pobreza, e não a cor da pele, dada a existência, segundo ele, de um "classismo" no Brasil.

Quando se pensa em discriminação racial em nosso país, não se deve pensar apenas na existência ou não da possibilidade de ascensão social para os afro-descendentes. Não pretendo entrar no mérito da existência ou não de dificuldades na realização de tal processo, discussão também importante quando se fala sobre relações sociais no Brasil. Apenas defendo que, para além dessa questão, está outra nem sempre lembrada: a aceitação dessa ascensão por parte da sociedade. Casos como o de Januário Santana, que será aqui tratado, mostram que ascender é possível, mas que não necessariamente entende-se essa ascensão como verdadeira. E as consequências disso podem ir além de simples mal-entendidos, culminando em atos de violência e humilhação.

Esse artigo está dividido em duas partes. Primeiramente, situo, com base em notícias divulgadas por veículos de comunicação online, dois casos de discriminação racial ocorridos em 2009 no Brasil e nos Estados Unidos. O primeiro diz respeito à prisão de Henry Gates, professor da Universidade de Harvard, após tentar entrar em sua própria residência. O segundo, referido acima, consiste na agressão a um funcionário da Universidade de São Paulo por seguranças de um supermercado em Osasco (SP), após ter sido acusado de tentar roubar o próprio carro.

Num segundo momento, analiso os dois casos isoladamente e paralelamente com base em um referencial teórico sociológico e antropológico, pensando nas questões do racismo, da estereotipia e das relações raciais em cada país. Levando em conta o desenvolvimento e desfecho de cada caso, o presente artigo tem como objetivo iluminar certos aspectos acerca da situação racial brasileira.

II. O Caso Henry Gates

Em 16 de julho de 2009, o professor da Universidade de Harvard Henry Louis Gates Jr. foi detido dentro de sua residência na cidade de Cambridge, em Massachussets, Estados Unidos. Gates havia chegado de viagem após passar uma semana na China filmando um documentário. Ao tentar entrar em casa, não teve sucesso em abrir a porta; pediu então ajuda ao motorista que o havia levado. Depois de cerca de 15 minutos, conseguiu entrar em casa (*G1*, Professor de Harvard é preso, solto e acusa polícia de racismo, 21/07/2009).

Nesse meio tempo, contudo, uma vizinha (ou alguém que estava passando, as versões variam), telefonou para a polícia dizendo que havia dois homens negros tentando invadir uma casa. A polícia teria chegado e pedido ao professor para sair de sua casa e apresentar documentos. Gates teria apresentado documentos de identificação provando que estava em sua própria casa e se recusado a sair. Teria também solicitado a identificação do policial, que o teria ignorado. Mesmo assim, foi detido pela acusação de invadir uma casa e fazer bagunça em excesso e liberado após ser fichado na delegacia (THOMPSON, Krissah. Scholar Says Arrest Will Lead Him To Explore Race in Criminal Justice. *The Washington Post*, 22/07/2009). No dia 21, a polícia reconheceu publicamente o erro na prisão e avisou que a acusação contra o Gates fora retirada.

O caso gerou debates nos EUA e no mundo todo acerca das relações raciais. A declaração do presidente norte-americano, no dia 22 seguinte, fomentou mais as discussões. Ao ser perguntado numa coletiva de imprensa da opinião sobre o caso, Obama disse: "Primeiro, cada um de nós ficaria bem bravo. Segundo, a ação da polícia de Cambridge foi estúpida por prender alguém dentro da própria casa. E terceiro, é um fato que afroamericanos e latinos são parados pela polícia de forma desproporcional. Em resposta, Crowley, o sargento responsável pelo caso, disse que o presidente deveria ter medido suas palavras e que deveria se informar melhor sobre os fatos antes de dar declarações – o policial afirmou ter sido xingado pelo professor. (*G1*, Obama diz que polícia foi 'estúpida' ao prender amigo professor de Harvard. *G1*, 23/07/2009) No dia 24, após as exigências de desculpas por parte da polícia, Obama afirma que deveria ter

escolhido melhor suas palavras. Disse, contudo, que acha que o policial exagerou ao pedir que o professor saísse de sua casa, assim como também o professor talvez tenha realmente exagerado em sua reação. Afirmou que se o caso chamou tanta atenção, é sinal de que envolve assuntos que ainda são delicados nos EUA. Se isso aconteceu, é porque a questão racial ainda é um problema na sociedade americana, afirmou em seu discurso. Para solucionar o caso, então, convida o professor e o policial para uma cerveja na Casa Branca no dia 30, juntamente com ele e o vice-presidente norte-americano (Obama recua e chama brigões para uma cerveja na Casa Branca. *G1*, 24/07/2009; Obama marca cervejada dos brigões para quinta-feira na Casa Branca. *G1*, 28/07/2009). Segundo declarações posteriores, os dois teriam se entendido na ocasião. O professor de Harvard fez até brincadeiras sobre o caso, dizendo que se ofereceu para colocar os filhos do policial na faculdade, se ele não o prendesse mais (Depois da cervejada na Casa Branca, professor faz brincadeiras sobre prisão. *G1*, 03/08/2009).

III. O Caso Januário Santana

Em 07 de agosto de 2009, o vigilante e eletricista Januário Alves de Santana foi agredido no Hipermercado Carrefour de Osasco (SP) enquanto aguardava sua família, que fazia compras na loja. Ao tentar entrar em seu próprio carro, um Ford Ecosport, após ter saído dele por ouvir o barulho de alarme de uma moto, foi abordado pelos seguranças do estacionamento, que o acusaram de tentar roubar o veículo. Foi levado para uma sala próxima à entrada da loja, onde foi espancado por cinco seguranças. Em entrevista, Januário disse que os seguranças o ameaçavam dizendo "Cala a boca seu neguinho", e riam quando ele dizia que o carro era seu. (Homem negro espancado, suspeito de roubar o próprio carro. *Afropress*, 13/08/2009).

Com a chegada da polícia, a agressão por parte dos seguranças teria cessado. Contudo, o policial que foi atender a ocorrência também teria agido com preconceito, dizendo a Januário "Você tem cara de que tem pelo menos três passagens. Pode falar. Não nega. Confessa que não tem problema" (Homem negro espancado, suspeito de roubar o próprio carro. *Afropress*, 13/08/2009). Depois de conferir a documentação do carro, que estava no nome da esposa do agredido, a polícia deixou o local sem tomar providências em relação ao ocorrido ou prestar socorro. O caso foi registrado no dia seguinte, 08, na 9º Delegacia de Polícia de Osasco. A vítima teve que realizar uma cirurgia por ter sofrido uma fratura na face durante a agressão, e chegou a ter que cancelar seu depoimento à polícia devido a seu estado de saúde. (Cliente agredido em mercado em SP deve passar por cirurgia nesta semana. *Folha Online*, 25/08/2009)

O supermercado divulgou ter afastado a gerência da loja e a empresa de segurança no dia 20 de agosto, e afirmou ainda ter solicitado "máximo rigor na apuração dos fatos" (*Folha Online*, 31/08/2009). Em relação à polícia, foi aberto um inquérito interno para averiguar se os policiais foram negligentes ao atenderem Januário no supermercado. Em março de 2010, foi realizado um acordo entre o supermercado e a vítima, que aceitou receber uma indenização de valor não divulgado. O inquérito, entretanto, não havia sido concluído até a ocasião (*Afropress*, 19/03/2010; *Folha Online*, 19/03/2010).

I. Racismo e Estereotipia

Em relação ao caso do professor de Harvard, um leitor fez o seguinte comentário numa reportagem do jornal *Washington Post* que relatava o ocorrido (THOMPSON, Krissah. Scholar Says Arrest Will Lead Him To Explore Race in Criminal Justice. *The Washington Post*, 22/07/2009).

> Então homens negros estão sendo discriminados, hummm, talvez isso ocorra porque eles cometem a maioria dos crimes. Quer mais respeito? Aja como se tivesse algum senso, e para Mr. Gates, você escreve sobre e dá palestras sobre como os negros são tratados na América, suas ações mostraram a razão pela qual as coisas são como são, você apenas mantém o pote do racismo fervendo, que vergonha. (comentário de nlb1954, postado em 24/07/2009 às 1:16:11 PM, tradução nossa)

Nessa mesma reportagem, há um trecho de uma fala do professor comentando sobre a atitude da mulher que ligou para a polícia e a ação da corporação:

> Eu estou feliz que alguém se preocupou o suficiente com minha propriedade para relatar o que achou ser uma invasão inconveniente. Se ela visse alguém amanhã que parecesse estar tentando invadir, eu gostaria que ela discasse 911[número para casos de emergência, nos EUA]. Eu gostaria que a polícia viesse. O que eu não gostaria é de ser presumido culpado. Essa foi a questão. Não importou como eu estava vestido. Não importou como eu falava. Não importou como eu me comportei. Aquele homem [Crowley] estava convencido de que eu era culpado. (THOMPSON, Krissah. Scholar Says Arrest Will Lead Him To Explore Race in Criminal Justice. *The Washington Post*, 22/07/2009)

Podemos confrontar essas duas falas com aquelas feitas pelo advogado para o jornal *Folha Online* e pela esposa de Januário Santana para a agência de informações *Afropress*:

> O negro com aparência humilde é o suspeito padrão. Mesmo ensangüentado, todo maltratado, ele foi tratado como suspeito até mesmo pelos policiais militares que atenderam a ocorrência, e teve que provar que o carro era seu para deixar o estacionamento. [...] Eles [a polícia e os seguranças do mercado] pensaram que jamais um negro poderia dirigir um EcoSport (*Folha Online*, 21/08/2009).

> A mulher disse que o EcoSport, que está sendo pago em 72 parcelas de R$ 789,00, vem sendo fonte de problemas para a família desde que foi comprado há dois anos. "Toda vez que ele sai a Polícia vem atrás de mim. 'Esse carro é seu?' Até no serviço a Polícia já me abordou. Meu Deus, é porque ele é preto que não pode ter um carro EcoSport?", se pergunta. (*Afropress*, 13/08/2009)

O que todas essas falas mostram muito fortemente é o estereótipo que envolve a figura do negro, tanto nos EUA como no Brasil. No comentário do leitor do jornal americano, fica clara a associação entre negro e crime – além do que o leitor joga de volta a acusação de racismo para sua vítima. Na fala de Gates, está implícita a idéia de que o policial o considerou criminoso sem considerar qualquer outro fator por conta de seu fenótipo. Nas falas do advogado e da esposa de Januário Santana, é flagrante a associação do negro com a pobreza e o crime, na ideia de que um homem negro só poderia ter um carro como o de Januário se o tivesse roubado. Como problematizar esse tipo de associação entre "raça" e aspectos sociais, comum aos dois casos analisados?

A literatura aponta que tal associação é realizada há muito tempo. Munanga (2004) afirma que, no século XVIII, os filósofos iluministas, diante de uma diversidade humana recém-descoberta, passam a utilizar o conceito de raça existente nas ciências naturais para dar conta de explicar tal variedade de acordo com a razão, fugindo das explicações teológicas. A partir de então, utilizou-se o conceito de raça não apenas para classificar a diversidade, mas para *hierarquizá-la* – daí sim surge o problema em relação às raças, com a teoria pseudo-científica da raciologia no século XX, e a propagação, para além da academia, dessas doutrinas que tinham como base a hierarquia das raças.

> Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. E o fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça "branca" foram decretados coletivamente superiores aos da raça "negra" e "amarela", em função de suas características físicas hereditárias [...] que, segundo o que pensavam, os tornavam mais [...] aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra, a mais escura de todas, considerada, por isso, como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e, portanto, a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação (MUNANGA, 2004, p. 21).

Entretanto, sabe-se desde o século passado, graças aos estudos na área da genética, que não existem raças biológicas. Experimentos mostraram que indivíduos considerados de uma mesma raça podem ter patrimônios genéticos mais distantes do que outros dois considerados de raças distintas. Isso não impede, contudo, que encontremos hoje em dia manifestações de racismo. Segundo Munanga (2004), o conceito de raça que impera atualmente é *ideológico*, escondendo as relações de poder e dominação que nele estão implícitas:

> No imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos. É a partir dessas raças fictícias ou raças sociais que se reproduzem e se mantém os racismos populares. (MUNANGA, 2004, p. 22)

O racismo é, então, de acordo com Munanga, "uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural" (MUNANGA, 2004, p. 24). A prática está associada à noção de estereótipo, que opera no sentido de representar a diferença racial. Segundo Hall (1997), o estereotipo reduz, essencializa e fixa a noção que temos do outro: na visão de quem estereotipa, o sujeito é reduzido àquilo que o estereótipo diz que ele é. O racismo atua no sentido de criar e legitimar certos estereótipos, portanto.

Percebemos o estereótipo em relação ao negro em trabalhos como o de Oracy Nogueira (1985), que utiliza o conceito de incongruência de status ao tratar dos vários fatores que importariam para classificar um sujeito numa sociedade tida como de *classes* (em oposição a uma sociedade de *castas*, como era considerada

a norte-americana, onde haveria uma linha de cor que impediria a mobilidade social dos grupos negros). Fazendo uma ressalva à afirmação de outros autores que acreditavam que a cor da pele seria apenas mais um dos fatores para classificar o status de um indivíduo, Nogueira lembra: "Embora a cor ou as marcas raciais representem apenas *um* dos componentes do status no Brasil, deve-se atentar para o fato de que a aparência negróide numa pessoa com outros fatores favoráveis é sempre um fator de incongruência de status" (NOGUEIRA, 1985, p. 22) Deixando mais claro seu argumento, ele nos dá um exemplo interessante para pensar as situações analisadas:

> Duvido que um brasileiro branco de camada média para cima não faça diferença entre um pobre preto e outro branco. Diante de crianças pobres, pretas e brancas, por exemplo, sua tendência será para lastimar mais a sorte das últimas. (...) A miséria é menos surpreendente em negros do que em brancos. (NOGUEIRA, 1985, p. 22)

Nesse sentido, vemos que nas situações analisadas o negro, tanto no Brasil quanto nos EUA, tem sua essência reduzida ao crime à pobreza. Ao que tudo indica, para o policial, um homem negro não poderia ser o dono daquela casa. Para os guardas e os policiais no supermercado, um homem negro não poderia ser o dono de um Ecosport. Isso porque, para eles, o negro é visto como inferior e associado e reduzido a aspectos negativos, não podendo fugir disso. É algo que foi introjetado no imaginário coletivo da sociedade de cada um desses países há séculos através de maneiras distintas, mas que, como se pode ver, continuam atuando.

IV. Relações Raciais no Brasil e nos EUA

Refletindo sobre a repercussão de cada um dos dois casos e a maneira com que foram solucionados, podemos pensar sobre as relações raciais em cada um dos países em questão.

No caso da prisão do professor de Harvard, a repercussão foi imensa, tendo sido o caso discutido pelo mundo todo. Não se pode deixar de lado, obviamente, o fato de que se tratava de um professor de uma das universidades mais prestigiadas do mundo. Ainda assim, o envolvimento do presidente e a rapidez para a solução do caso mostram que a etiqueta no que diz respeito às relações raciais nos EUA é diferente daquela existente no Brasil.

Apesar da idéia de que o Brasil seja uma "democracia racial", um país onde as diferentes etnias convivam em condições de igualdade, já ter caído por terra há décadas – tanto na academia, por meio de trabalhos que demonstram que tal ideia é falaciosa, como na sociedade em geral, através de casos que demonstram a ocorrência de discriminação racial e de movimentos que o denunciam -, podemos notar, tendo em vista a repercussão desses dois casos em nosso país, como ainda vivemos sob a sombra das etiquetas de uma suposta democracia racial. Em relação à repercussão do caso americano no Brasil, chamou a atenção o fato de os veículos de comunicação terem se atido a detalhes menores da resolução do caso pelo presidente norte-americano. Enquanto nos EUA havia uma expectativa muito grande para o encontro que tentaria solucionar a situação, inclusive com contagem regressiva realizada por duas das principais redes de televisão norte-americanas (*G1*, 30/07/2009), no Brasil, muito se falou na imprensa sobre a polêmica em torno da marca da cerveja que foi servida no encontro de reconciliação entre Henry Louis Gates Jr. e o sargento Crowley (cf., por exemplo, *Exame*, 30/07/2009): o fato de Obama ter bebido uma cerveja de marca Belgo-Brasileira parece ter tido mais impacto em diversos veículos da imprensa do que a mediação do conflito em si. Essa diferença é significativa no sentido em que reflete, em partes, a diferença nas relações raciais em ambos os países.

Nos EUA, em que a segregação racial não era apenas existente, mas reconhecida por lei até meados dos anos 1960, formou-se uma etiqueta de relações raciais distinta da brasileira. Pode-se levantar a hipótese de que o fato de o país ter vivido abertamente sob um regime segregacionista tenha proporcionado um espaço maior na sociedade para que se fale de tais temas – afinal, eles sempre foram explicitados. E, sobretudo, que haja uma preocupação por parte do governo, que no passado legitimou essas práticas, para que isso não ocorra mais, também tendo em vista o potencial dos conflitos raciais no país.

Nogueira (1985), entre outros, aponta que definição de branco e negro no Brasil e nos EUA traz efeitos distintos para as relações raciais nos dois países. Enquanto nos EUA, apenas duas classificações são possíveis (branco ou negro), no Brasil, há no meio desses dois grupos o mulato, que, nos termos de Degler, seria a "válvula de segurança": o mulato estaria dissociado do negro, e, por meio da aquisição de atributos como educação e riqueza, poderia se aproximar mais do grupo branco. Daí a dificuldade de criar uma solidariedade entre negros e mestiços no país, o que minimizaria o conflito racial suscitado pelo preconceito. Nos EUA, portanto, a classificação racial permitiu a formação do que se poderia chamar de identidade negra, o que possibilitou uma luta contra o preconceito mais forte em relação ao caso do Brasil. Esse pode ser pensado como outro ponto

que explica a rápida ação no sentido de resolver o caso envolvendo o professor norte-americano.

Casos anteriores mostram o potencial do conflito inter-racial suscitado pelas manifestações de preconceito, e podem ser pensados também como relacionados à rápida solução do episódio aqui analisado. Em 1991, o taxista Rodney King foi brutalmente espancado por policiais em Los Angeles, sob a acusação de dirigir em alta velocidade. Após a absolvição dos policiais envolvidos, em 1992, iniciou-se uma série de motins em Los Angeles, que resultaram em 53 mortos e 2.383 feridos (Wikipedia).

No Brasil, no que diz respeito à produção acadêmica sobre o tema, a convivência entre brancos e negros era endossada como harmoniosa desde os anos 1930 por autores como Gilberto Freyre (2008), em referência à escravidão, e, posteriormente, se desdobrou na noção de que não havia linha de cor de impedisse a mobilidade social de negros no Brasil, em trabalhos como o de Donald Pierson(1971). Essas teses, na academia, refletem a crença que existia na sociedade (não só brasileira, mas por todo o mundo) de que não havia preconceito racial no país. Ainda em relação à academia, notamos que essa crença foi desmontada posteriormente, por meio de estudos que denunciam a existência do preconceito racial e revelam as dificuldades de ascensão do negro na sociedade brasileira, tendo como marco importante parte dos estudos de relações raciais realizados pelo projeto UNESCO entre 1950 e 1953 – como o de Florestan Fernandes (2008); posteriormente, outros trabalhos foram ainda mais incisivos nesse sentido, como o de Hasenbalg (1979), que, ao contrário de Fernandes, não vê o preconceito racial como funcional do sistema capitalista. Isso era visível na sociedade como um todo, também, por meio da articulação de movimentos que denunciavam a existência do racismo e lutavam por igualdade de condições. Um marco importante, nesse sentido, seria a formação do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978, criando o que Telles (2003) chama de "política negra moderna" em contraposição aos movimentos anteriores, que vê como de cunho culturalista.

Mesmo com a derrubada da noção de paraíso racial, contudo, percebemos mais contemporaneamente que ainda há certa resistência em tratar do assunto do preconceito racial no nosso país. Autores como Telles (2003), por exemplo, tratam do temor do governo brasileiro, no final dos anos 1990, de ver desmoronado o mito da democracia racial na Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Outras Formas de Intolerância ocorrida em 2001, quando o país se recusa a sediar a reunião preparatória na América Latina.

Esse exemplo mostra a dificuldade que há, ainda atualmente no Brasil, de se falar sobre raça e racismo, e reflete a etiqueta do caráter disfarçado da

discriminação no país. A referencia que Nogueira faz a Frazier em relação a um trabalho do sociólogo nos anos 1930 pode ser transposta para a atualidade: "Há no Brasil pouca discussão a respeito da situação racial ou de cor. Parece haver um entendimento não expresso entre todos os elementos da população para não discutir a situação racial, pelo menos como fenômeno contemporâneo." (NOGUEIRA apud FRAZIER, 1985, p. 42)

Sob a luz dessas ideias, pode-se pensar a repercussão de ambos os casos no nosso país. O fato de o caso americano ter sido esvaziado de conteúdo por parte da imprensa revela o tabu que existe ainda em tratar desses assuntos no Brasil. A repercussão do caso de Januário Santana é também paradigmática nesse sentido: o caso começou a ser noticiado pelos principais jornais online do Brasil mais de 10 dias após o ocorrido (a exemplo da Folha Online, que noticiou o episódio 12 dias depois) - diferentemente do americano, que, em pouco mais do que isso (14 dias), havia sido não apenas noticiado como também solucionado. Além disso, das duas manifestações em protesto ao episódio no supermercado, apenas uma foi noticiada por alguns dos principais veículos online – notícias mais completas puderam ser encontrados apenas em veículos independentes de notícia.

O caso parou de ser noticiado cerca de três semanas após o ocorrido pelos principais jornais online, voltando a ser tratado apenas em março de 2010, em ocasião de seu desfecho. Sete meses depois, houve a realização de um acordo entre o supermercado e Januário pelo pagamento de uma indenização à vítima, de valor não divulgado (*G1*, 19/03/2010). Contudo, o caso ainda não teve solução no âmbito policial: o inquérito na delegacia onde foi registrado ainda não foi concluído, o que impede o caso de ir a julgamento (*Afropress*, 20/03/2010). Pode-se relacionar essa demora com a falta de pressão por parte da opinião pública, o que refletiria, mais uma vez, a dificuldade em se discutir assuntos relacionados à discriminação racial em nosso país.

Alguns comentários de notícias relacionadas ao caso também parecem evitar falar do assunto, desviando o problema para outras dimensões - afinal, usando o ditado popular empregado por Oracy Nogueira (NOGUEIRA, 1985, p. 53) em referência à etiqueta racial brasileira, "em casa de enforcado, não se fala em corda". A seguir, um exemplo disso no comentário de um leitor do *Estadão Online* (22/08/2009), que desvia o problema do racismo para a questão do treinamento dos seguranças:

> Este caso serviu para alertar um problema sério que infelizmente ocorre em nosso país: a falta de preparo dos profissionais de segurança destas empresas de segurança terceirizadas que não só o Carrefour, mas todas as grandes empresas, inclusive as públicas contratam, como é o caso da CPTM e hospitais públicos. As

> empresas que prestam estes serviços, pagam salário de fome para estes funcionários e não lhes dão nenhum treinamento de como tratar as pessoas. Eu já presenciei vários casos em que estes "profissionais", utilizando apenas o critério da aparência, abordam pessoas ou maltratam -nas causando constrangimento. Eu mesmo já fui vítima, quando entrei no Magazine Luiza para verificar o preço de um artigo, e o segurança ficou no corredor onde eu estava o tempo todo para ver o que eu estava fazendo. Quase que perguntei para ele se havia algum problema, mas preferi sair e nunca mais entrar nesta loja. E olha que eu estava bem vestido, sou branco e loiro. (*M. R. M.*, 23/08/09)

Por fim, a resistência em se tratar do assunto no país se revela mais uma vez por meio da mídia, que não noticiou o encontro de Januário Santana com o ministro Edson Santos, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial em 02/09/2009. As únicas menções que a imprensa online convencional faz são de um possível encontro com o ministro, nada foi dito sobre o acontecimento dessa reunião por parte de tais veículos. Pude encontrar uma reportagem a respeito apenas num veículo de notícias independente (*Afropress*, 03/09/2009).

Ainda assim, é significativo notar que, apesar da resistência por parte da sociedade de tratar do assunto (o que verificou-se por meio da repercussão na mídia e da falta de pressão expressiva por parte da opinião pública para a resolução do caso), o governo está tentando quebrar esse silêncio: "Os participantes destacaram que o encontro foi um marco histórico: foi a primeira vez que um ministro de Estado, diante de um caso de agressão racista, tomou a iniciativa de assumir a defesa e a solidariedade à vítima." (*Afropress*, 03/09/2009).

Referências Bibliográficas:

Artigos de publicações online e sites consultados:

Professor de Harvard é preso, solto e acusa polícia de racismo. *G1*, 21/07/2009. Disponível em: <http://g1.globo.com/>. Acesso em: 28/11/2009.

THOMPSON, Krissah. Scholar Says Arrest Will Lead Him To Explore Race in Criminal Justice. *The Washington Post,* 22/07/2009. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/>. Acesso em: 27/12/2009.

Obama diz que polícia foi 'estúpida' ao prender amigo professor de Harvard. *G1*, 23/07/2009. Disponível em: <http://g1.globo.com/>. Acesso em: 28/12/2009.

RAZZI, Elizabeth. Breaking Into Your Own House. *The Washington Post,* 23/07/2009. Disponível em: <http://voices.washingtonpost.com/> . Acesso em: 27/12/2009.

Obama recua e chama brigões para uma cerveja na Casa Branca. *G1,* 24/07/2009. Disponível em: <http://g1.globo.com/>. Acessado em: 28/12/2009.

Obama marca cervejada dos brigões para quinta-feira na Casa Branca. *G1*, 28/07/2009. Disponível em: <http://g1.globo.com/> . Acessado em: 27/12/2009.

Depois da cervejada na Casa Branca, professor faz brincadeiras sobre prisão. *G1*, 03/08/2009. Disponível em: <http://g1.globo.com/>. Acesso em: 27/12/2009.

Cerveja da belgo-brasileira ABInBev gera polêmica na Casa Branca. *Exame*, 30/07/2009. Disponível em: <http://portalexame.abril.com.br/>. Acesso em: 04/12/2009.

Homem negro espancado, suspeito de roubar o próprio carro. *Afropress*, 13/08/2009. Disponível em: <http://www.afropress.com/>. Acesso em: 30/11/2009

Vigilante diz ter sido agredido por seguranças de loja do Carrefour em Osasco (SP). *Folha Online,* 19/08/2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 29/11/2009.

NOVAES, Marina. Confundido com ladrão, vigilante agredido em mercado diz ter sido vítima de racismo. *Folha Online*, 19/08/2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 29/11/2009.

Carrefour afasta gerência de loja em Osasco (SP) após agressão. *Folha Online*, 21/08/2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 29/11/2009.

NOVAES, Marina. Carrefour afasta vigia após denúncia de agressão a cliente em Osasco (SP). *Folha Online*, 20/08/2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 29/11/2009.

Manifestantes protestam contra racismo no Carrefour de Osasco. *Estadão Online*, 22/08/2009. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/>. Acesso em: 01/12/2009

Cliente agredido em mercado em SP deve passar por cirurgia nesta semana. *Folha Online*, 25/08/2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 29/11/2009.

Cliente agredido em supermercado em Osasco (SP) cancela depoimento à polícia. *Folha Online*, 25/08/2009. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 29/11/2009.

Polícia abre inquérito para apurar agressão em supermercado de Osasco (SP). *Folha Online*, 26/08/2009. Disponível em:< http://www1.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 29/11/2009.

OAB repudia agressão a vigilante em loja do Carrefour. *Folha Online*, 31/08/2009. Disponível em: < http://www1.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 30/11/2009.

Você não está só, diz ministro à vítima de violência racista. *Afropress,* 03/09/2009. Disponível em: <http://www.afropress.com/>>. Acesso em: 05/12/2009

Carrefour indeniza cliente confundido com ladrão em loja da grande São Paulo. *G1,* 19/03/2010. Disponível em: <http://g1.globo.com/>. Acesso em: 20/03/2010.

Carrefour/Januário: acordo celebra vitória do diálogo. *Afropress*, 19/09/2010. Disponível em: <http://www.afropress.com>. Acesso em: 21/03/2010.

RODNEY KING. In: WIKIPEDIA, the free enciclopedia. Flórida: *Wikimedia Foundation*, 2009. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Rodney_King>. Acesso em: 20 nov. 2009.

Livros:

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Globo, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo, Global, 2008.

HALL, Stuart. The Spectacle of the 'Other'. In: *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Ed. Hall. London: Sage, 1997., pp. 223-290.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: André Augusto P. Brandão (org.). P*rograma de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, pp. 17-34.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1985, pp. 1-66.

PIERSON, Donald. *Brancos e Pretos na Bahia* (Estudo de contacto racial). São Paulo, Editora Nacional, 1971.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira – Uma nova perspectiva sociológica*. Capítulo 3, pp. 69-102. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 2003.

Karina Fasson é graduanda em Ciências Sociais pela USP.

E-mail: karinafasson@usp.br

A Crítica de Nietzsche à Verdade: Em "Busca" de Conhecimento Enquanto Criação

Marco Sabatini

Resumo:

Partindo da crítica de Nietzsche à filosofia de Platão, este trabalho objetiva demonstrar que na filosofia nietzschiana existe uma perspectiva sobre o conhecimento que se confronta com o método de conhecimento platônico e que esta perspectiva de Nietzsche permite falarmos do conhecimento enquanto criação humana não dogmática. Primeiro, a análise se concentra nos argumentos sobre a verdade e a metafísica da filosofia platônica para focar a crítica nietzschiana de que a *busca pela verdade a fim do conhecimento* na filosofia de Platão leva a um aprisionamento físico-teórico humano. Como consequência, revela-se outro tipo de conhecimento adequado apenas aos espíritos livres, como diz Nietzsche. Mostrando-se dessemelhante à filosófica platônica, este conhecimento surge enquanto criação da vida – de seus próprios valores.

Palavras-chave: Verdade, metafísica e conhecimento.

I. Introdução

O conhecimento para Nietzsche, assim como diversos outros pontos de sua filosofia, se ramifica em uma complexa trama de concepções que lhe dão significados díspares conforme o contexto em que ele é estudado. Nota-se que há uma espécie de escala de *tipos* de conhecimento onde cada um revela o seu grau de valor perante os outros e, com isso, uma posição hierárquica. Associado ao tipo de conhecimento, conseqüente e intrinsecamente, está o próprio conhecer; ou seja, mesmo fazendo parte de uma única situação, o *ato-forma* de conhecer é diferente do que seria uma "espécie de produto"[1] , isto é, do conhecimento. Assim, quando se considera alguns fragmentos de Nietzsche, percebe-se diversas circunstâncias em que o filósofo situa, nessa hierarquia, graus de conhecimentos mais elevados do que outros, a partir de uma análise moral e fisiológica do próprio *ato de conhecer*. Dessa forma, a ação que leva ao conhecimento faz parte da própria *vida*, ou melhor, de formas de vida que também se posicionam conforme as suas grandezas. Por isso, para fazer um estudo completo sobre o conhecimento em Nietzsche, seria necessário identificar cada um desses tipos adjuntos às condições morais e fisiológicas que eles expõem.

Porém, este artigo se sustenta em um ponto mais detalhado. Sabendo que na filosofia de Nietzsche não existe apenas uma interpretação sobre o conhecimento e que são elas que criam uma hierarquia cujos pontos mais elevados possuem um maior valor, pode-se dividir essa escala em dois grupos: um em que o conhecimento faz parte de homens/forças fortes e o outro grupo em que ele faz parte de homens/forças fracas; isto é, são forças que se dividem basicamente em ativas – as dos fortes – e reativas – as dos fracos. É justamente o tipo de conhecimento pertencente ao grupo forte que me interessa, pois ele parece confrontar com um outro tipo de conhecimento que busca a verdade metafísica, ou seja, o método socrático-platônico[2]. A problemática surge, então, quando este tipo de conhecimento se confronta com o método socrático de *busca pela verdade*

---

1 "Espécie de produto": as aspas são necessárias, aqui, para que a tentativa de simplificar a idéia entre conhecer-conhecimento não se torne uma interpretação errônea do pensamento de Nietzsche. Ambos não estão separados, apesar de serem diferentes: determinado ato de conhecer gera determinado tipo de conhecimento de modo que a separação entre eles não faria sentido algum, já que participam de um mesmo "processo".

2 Há alguns aforismos em que Nietzsche crítica Platão e Sócrates como se ambos fossem um só, e outros em que Nietzsche defende Platão contra Sócrates. O ponto interessante parece surgir quando Nietzsche fala da filosofia de Platão e quando ele fala de sua vida: enquanto filósofo, Platão seria apenas mais um décadent influenciado por Sócrates e sua moral de modo tão intenso que ambos se "transformaram" em uma única pessoa; mas, quando Nietzsche fala de Platão enquanto pessoa, corpo, homem, ele parece mudar o tom:

metafísica, em que se desdobra a hipótese de que este tipo de conhecimento só existe enquanto criação[3] e, por isso, diferente da verdade metafísica platônica.

II. Caracterização do Problema

"*O sancta simplicitas!* Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem!"(NIETZSCHE, 2005, p. 29). No capítulo segundo ("O Espírito Livre") de *Além do bem e do mal*, Nietzsche começa o seu raciocínio de uma forma muito interessante: logo de início, ele afirma que o homem vive em uma simplificação e em uma falsificação. Não há nenhum complemento, nenhuma palavra que defina esta simplificação e esta falsificação, ou seja, ele não fala que, em uma *determinada* situação, a aparência dá uma sensação falsa de verdade para o homem; ao contrário: Nietzsche fala em um contexto tão geral que nos leva a pensar que tudo que o homem vive é esta curiosa simplificação e falsificação (e não seria justamente isso que ele queria?). No entanto, as conseqüências seriam amplas: ora, todas as interpretações humanas, todas as verdades, imaginações, em suma, todo tipo de pensamento e ato humanos, mesmo enquanto perspectivas, seriam apenas falsificação, seriam apenas o engano ou ao menos a *incerteza* de quem considera algo como certo, verdadeiro, incontestável. E, por isso mesmo, tudo seria a simplificação em que vivemos? E o conhecimento? E todos os estudos? Tudo falsificação? Tanta complexidade em um cenário simples e mentiroso?

E Nietzsche continua:

> Como soubermos dar a nossos sentidos um passo livre para tudo que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões – como conseguimos desde o princípio manter nossa ignorância, para gozar de uma quase inconcebível liberdade, imprevidência despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para gozar a vida. (Ibid. p.29)

"Existe algo na moral de Platão que não pertence realmente a Platão, mas que se acha apenas em sua filosofia; quase se poderia dizer, apesar de Platão: trata-se do socratismo, para o qual ele realmente era nobre demais." (NIETZSCHE, F. §190. In.: *Além do Bem e do Mal*. Trad.: Paulo César de Souza. – São Paulo: Cia das Letras, 2005): Platão seria, talvez, apenas mais um forte que não foi devidamente protegido dos doentes, no caso, protegido de Sócrates, porque "Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos fracos." (NIETZSCHE, F. "Terceira Dissertação", §14. In.: *Genealogia da Moral*. Trad.: Paulo César de Souza. – São Paulo: Cia das Letras, 1998). No entanto, como nos referiremos à filosofia de Platão, bem como à de Sócrates, ao longo do trabalho, tomaremos ambas as filosofias sob a mesma crítica nietzschiana.

3 Será demonstrado ordenadamente: primeiro, a concepção nietzschiana de um conhecimento mais elevado; segundo, a concepção socrático-platônica sobre a verdade que culmina em seu método de conhecimento; terceiro, "como?" e "por quê?" as duas teorias não compactuam; e, quarto, que este tipo de conhecimento existe apenas enquanto criação – e que pertence aos "espíritos livres", como Nietzsche diz em Além do bem e do mal.

O filósofo afirma que, mesmo depois de tantos séculos de conhecimentos, ainda repousamos na ignorância – que surgem no pensamento apenas desejos caprichosos e conclusões falsas; e que, porém, fazemos tudo isso para gozar a liberdade, a despreocupação, para gozar a própria vida. Ora, se, como no parágrafo anterior, não há determinados casos em que o homem vive em uma falsificação, mas, sim, em todo o seu viver, a própria vida é a base dessa falsificação. Porém, é justamente por causa disso que o homem goza a sua vida. O que Nietzsche está dizendo é que não há um sentido para a vida; mas não é estranho o prazer pela vida surgir bem na mentira, na falsidade, por causa da falta de sentido? O que Nietzsche nos quer dizer com isso?

O que é esta falsificação à qual Nietzsche se refere? Como ele disse, é o próprio viver: mas, por quê? No livro *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, Nietzsche diz que não há nada que torna o homem mais especial do que qualquer outra coisa: não há intenções que o criaram como um ser sublime, não há nenhuma vontade especial que o admira, não há um fim, muito menos um começo, em que o homem seja o protagonista de uma trama universal e divina cuja inteligência o ponha em primeiro plano perante toda a natureza, de modo que:

> Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. (NIETZSCHE, 1974, p. 53)

A vida repousa, então, sobre uma total ausência de sentido, ou seja, sobre o mais sinistro de todos os hóspedes (NIETZSCHE, 1974): o *niilismo*; disso resulta que também não há nenhuma *verdade*[4] *além da vida humana* para nos guiarmos, para alcançarmos a não ser os nossos próprios valores, as nossas próprias morais tomadas como tais e, por isso, "a falsidade de um juízo ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo [...]" (*ibid*, p. 278): porque, justamente por não ter valor algum, o mundo pode ser "preenchido" por quaisquer valorações[5];

---

4 Ou seja, as ações humanas são guiadas por si mesmas, e não por nenhuma Verdade cuja "essência" nos mostra a "coisa em si"; de modo que o "mundo humano" é pura moral: são nossas ações, "vontades" e forças que estão constantemente presentes no mundo (Cf. *ABM*, §22); crer em tais verdades é apenas uma crença metafísica (Cf. *GC*, §344), um preconceito moral como diz Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*.

5 Ou seja, por interpretações e concepções morais: o que é bom e o que é ruim/mau (termos distintos segundo a explicação de Nietzsche no seu livro *Genealogia da Moral*), o que é certo e errado, o que é verdadeiro e falso, etc..

porque, de certa forma, todo juízo é falso, faz parte dessa falsificação que Nietzsche fala. Seguindo essa ideia, o nosso conhecimento sobre o mundo é apenas uma interpretação, ou melhor, uma perspectiva criada pelo homem que, levada ao extremo, não pode ser classificada como errada ou certa, pelo simples fato de não haver nada, além do próprio homem, que a julga. Não há leis na natureza, por exemplo, não há verdades que possam sustentar a base do "certo" e do "errado" a ponto de desconsiderar ou considerar um juízo, de desprezar ou prezar um argumento[6].

O conhecimento para Nietzsche seria, então, uma parte da falsificação que o próprio viver cria. Ora, aqui chocamos por duas frentes (uma pela "falsificação" e a outra pela criação) com a concepção platônica sobre o conhecimento que se sustenta sobre as suas verdades metafísicas.

Platão distingue o conhecimento da opinião em algumas de suas obras. Para ele, a opinião é um parecer emitido por alguém que não contemplou devidamente a essência do objeto a que se refere, enquanto que o conhecimento é o contrário: ele é a contemplação fiel de uma essência e, por isso, de uma verdade (que futuramente chamaremos de *verdade metafísica*). "Então teríamos razão em afirmar que o pensamento dessa pessoa, que é alguém que conhece, é conhecimento, mas o do outro, que é alguém que emite um parecer seu, é opinião." (PLATÃO, 2006, p. 216). Na verdade, um dos objetivos dos diálogos platônicos, assim como nos parece ter sido também de Sócrates, foi desfazer os equívocos daqueles que pensavam que sabiam, mas não sabiam[7].

Em boa parte, os sofistas foram os grandes alvos da dialética socrática; isso porque eles seriam a representação máxima de opinião que se confrontaria com o verdadeiro saber do filósofo. Além de várias outras definições que Platão dá em *Sofista*, o sofista não se importava com a verdade: os argumentos convinham

---

6 Para Nietzsche, as ideias, as formas de viver, de agir, de interpretar repousam em um terreno movediço cuja certeza ou incerteza, erro ou acerto, verdade ou inverdade fazem parte do confronto entre perspectivas – e não da comparação com instâncias superiores, ou seja, Verdades e entes metafísicos. Disso surge a verdade de cada pessoa e, com isso, a valoração de cada perspectiva. Nota-se algo: o fato de tais perspectivas surgirem em confronto com as verdades metafísicas, como será visto, não significa que não haja verdades; mas que estas "verdades" não são dogmáticas, universais e eternas: são, isto sim, cada qual uma interpretação, uma espécie de fé de algo que se acredita, mas algo que se acredita vindo de si mesmo ou de outro, enfim, da própria vida. Isto será mais bem explicado ao longo do texto.

7 "Fui ter com um dos que passam por sábios, certo de que poderia assim controlar o oráculo e dizer-lhe claramente: 'eis aqui um mais sábio que eu, e tu disseste que eu o era'. Examinava a fundo o meu homem... Eis a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele: passava por sábio para muita gente e sobretudo para si mesmo, mas não o era... Retirei-me dizendo a mim mesmo: 'afinal de contas, sou mais sábio que ele'. Com efeito, é possível que nenhum de nós nada saiba de bom; somente, ele crê que sabe, se bem que não sabia; enquanto eu, se nada sei, também não creio saber. Parece-me, pois, que sou um pouco mais sábio que ele, ao menos nisto que não creio saber o que não sei.". (SÓCRATES, *Apologia*. Col. Os pensadores. Ed. Abril Cultural –SP, 1972.)

conforme o seu contexto; daí ele tinha inúmeras explicações para as mesmas perguntas: pois, na maioria das vezes, se importava apenas com a persuasão de seu adversário. "Assim, deste ponto de vista, todas elas valem igualmente para ele." (PLATÃO, 1972, p. 151). No entanto, é a "arte de separar" e a "arte de purificar", como diz o Estrangeiro, que permite à alma um conhecimento verdadeiro:

> Ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.
> (Ibid. p. 155)

Desta forma, a refutação criaria várias contradições nos que pensavam saber mas não sabiam, de modo que, separando e purificando o saber, mostraria o errado e o certo, ou melhor, o conhecimento e a opinião[8]. Mas, apenas a refutação não leva ao conhecimento do filósofo, já que, como é dito pelo Estrangeiro em *Sofista*, ela é a mais pura forma da sofística (PLATÃO, 1972). É necessária uma espécie de olhar penetrante:

> Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais, uma pluralidade de formas diferentes uma das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis. (PLATÃO, 1972, p. 184)

O conhecimento contempla o próprio ser em sua mais pura forma. Platão não cita diretamente o que os comentadores chamam de "Teoria das Formas" (ou "Mundo das Idéias" como o Mito da Caverna enquanto analogia nos leva a

---

8 Para Platão, assim como para Nietzsche – com suas devidas proporções e diferenças –, também há uma hierarquia: primeiro, o conhecimento – se refere ao ser; segundo, a opinião – que está entre o ser e o não-ser; terceiro, a ignorância – que se refere ao não-ser. "'– Então, se o conhecimento se refere ao ser e, necessariamente, a ignorância se refere ao não-ser, também se deve procurar, entre a ignorância e a ciência, um meio-termo cujo objeto seja esse meio-termo, se é que existe tal coisa?' [...] '– Ah! A opinião seria um meio-termo entre os dois?' '– Certamente.'" (PLATÃO. "Livro V, 477a -478d". In.: *A República*.)

pensar). No entanto, a sua filosofia considera que as informações que os nossos sentidos nos dão pertencem à corruptibilidade e imutabilidade, de modo que não podemos atingir um conhecimento pleno e seguro sobre as coisas, pois eles podem mudar a qualquer momento, influenciados por uma série de causas – como o simples engano da visão; em contraposição a estes "conhecimentos", ou melhor, a estas opiniões, existiria a verdadeira forma de conhecimento: ou seja, aquela que se referiria ao próprio ser e à sua essência.

Sendo assim, o conhecimento, para Platão, se refere somente à verdade (caso contrário, é opinião). Busca-se, então, nesse *ser*, as características que o constituem, ou seja, a sua essência; tal essência define uma coisa de modo que ela não se confunda com nenhuma outra: assume que ela deve ter características imutáveis e únicas, porque, se não, ela deixaria de ser o que é. Analisando através da lógica: na essência de algo, está presente sempre o que o define como o que é, ou seja, como único e existente – por exemplo, e, superficialmente, diz-se que uma das características da essência de uma cadeira é possibilitar que alguém se sente nela, de modo que, se essa característica mudar para que alguém se deite nela, a cadeira se torna uma cama. Assim, o conhecimento para Platão busca características que estão sempre presentes no objeto estudado, ou seja, ele conhece a essência de cada objeto a fim de buscar dados verdadeiros que o compõem. Dessa forma, como consequência, o engano, o incerto, o erro, o mutável aparecem em contraposição a esse conhecimento que permite estudar, entender, ou seja, *descobrir* o que existe na realidade sem se enganar – percebe-se então dois planos: o da realidade e o da ilusão. O interessante é que o plano da realidade não é ao que estamos submetidos, o que vivemos, mas uma "dimensão" outra mais sublime cuja verdade é inalcançável para nós devido aos constantes vícios que os nossos corpos possuem, impossibilitando o pleno conhecimento[9]. Dessa forma, a verdade estaria em algo *além* do próprio homem – em qualquer lugar (físico ou não) que não aqui no mundo e em nós –, de modo que o conhecimento não poderia fazer parte de um lugar efêmero e suscetível às constantes transformações. O conhecimento independeria, então, do próprio homem, a quem restaria apenas descobrir essências; a verdade pairaria em um plano intocável por quaisquer mãos humanas cujo resultado daria ao homem apenas a insígnia de um imperfeito descobridor ontológico, pois sua máxima descoberta residiria abissalmente na própria realidade e verdade. Nota-se, então, que este conhecimento e esta verdade são metafísicos, apesar de Platão poucas vezes, para não dizer nunca, se referir desta forma.

---

9 No diálogo Fédon, esta concepção fica evidente: Sócrates não está triste pela sua condenação à morte; ao contrário, está feliz porque vai se livrar justamente das causas que o impossibilitam de ter um verdadeiro conhecimento e, por isso, contemplar o Bem.

O confronto entre Nietzsche e Platão surge nitidamente: o primeiro se refere ao conhecimento como uma falsificação e interpretação da vida, enquanto o segundo se refere ao conhecimento como uma verdade e descoberta do ser.

O método de busca pela verdade e pelo conhecimento considerado o mais sublime por Platão é, para Nietzsche, uma anulação de vontade:

> "Vontade", naturalmente, só pode fazer efeito sobre "vontade" – e não sobre "matéria" (não sobre "nervos", por exemplo): é o que basta para termos de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos "efeitos" não é vontade que faz efeito sobre vontade – e se todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade. (NIETZSCHE, 1974, p. 282)

Para Nietzsche, o mundo se constitui por forças – no homem, sobretudo, é a vontade que atua de alguma forma sobre o seu agir. Mas a vontade para Nietzsche não é uma escolha de um "eu", de um "sujeito", que se separa de seu verbo, ou melhor, de sua ação: considerar que um "eu" comanda a ação é também cair em uma dualidade metafísica que entende o corpo como algo separado de sua "alma", como se o corpo fosse apenas um transporte temporário possuído e ordenado por alguma espécie de espírito, quando, na verdade, ele é, para Nietzsche, o que gera o pensamento e, por isso, parte inseparável dele. Quando este "eu" – o mesmo que a gramática utiliza – é considerado como comandante de sua ação, também se tem a noção de que ele possui liberdade, isto é, de que basta o seu *querer* para que qualquer ação seja cumprida. "O que é chamado 'livre-arbítrio' é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: 'eu sou livre, 'ele' tem de obedecer' [...]. Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece." (NIETZSCHE, 2005, p. 21). Assim, bastaria que alguém dissesse *"eu quero"* para que sua ação estivesse garantida, no entanto, com isso, também se desconsideraria todo o processo corporal, ou melhor, fisiológico que leva à determinada ação. Para Nietzsche, então, *querer* e vontade são coisas diferentes, mesmo que em alguns casos elas se unam: não basta que o *querer* exista, é necessário principalmente que a vontade atue nele.

> Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar

> quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do "eu", toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir. (Ibid. p. 23)

Além da dualidade metafísica entre corpo e alma que o conceito de "eu" leva a acreditar, a sensação de comando que ele gera disfarça a sua obrigatória sujeição: para que a sua ordem "eu quero" seja executada, ele mesmo deve também dizer "eu obedeço". No entanto, esse processo, mesmo que não revelado completamente pelo sintético conceito do "eu", como Nietzsche diz, esconde outro fator importante: para Nietzsche tudo isso é consequente de inúmeras relações de impulsos básicos e primitivos, como as funções orgânicas de nutrição, alimentação, metabolismo, crescimento, "[...] pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si [...]" (NIETZSCHE, 2005, p. 39). O pensamento e a ação – os mesmos que estes "eu quero" e "eu obedeço" – são gerados pela vontade que é várias relações de impulsos básicos. A vida é então essa vontade.

> Supondo, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de *uma* forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é *minha* proposição –; suposto que se pudessem reduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e nela também se encontrasse a solução do problema da geração e nutrição – isto é *um* problema –, com isso se teria adquirido o direito de determinar *toda* força eficiente univocamente como: *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu 'caráter inteligível' – seria justamente 'vontade de potência', e nada além disso. (NIETZSCHE, 1974, p. 282).

Tudo, segundo Nietzsche, é esta vontade que almeja sempre mais: o caráter inteligível do mundo faz parte dela: deseja efetivar-se. As vontades se confrontariam então de acordo com as suas forças, de modo que as mais fortes subjugam as mais fracas. Surge uma relação entre quem *domina* e quem é *dominado* quando uma vontade se sobrepõe a outra "vontade". Porém, esse sobrepor é condição necessária da própria vida; de acordo com Nietzsche, é justamente isso que proporciona um aumento de potência e não a mera conservação do homem. "A 'exploração' não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que precisamente é vontade de vida." (NIETZSCHE, 2005, p. 154); assim, essa *vontade dominante*, em contraposição à *dominada*, se revela como

criadora de valores – mas valores que existem como glorificação de si. "O homem de espécie nobre se sente como determinante de valor, [...] sabe-se o único que empresta honras às coisas, é *criador de valores*. Tudo o que ele conhece em si, ele honra: uma tal moral é glorificação de si." (Ibid. p. 155).

O problema é quando uma verdade – motivada por uma vontade que quer dominar – se impõe perante outras concepções, almejando anulá-las.

Atentemos para o seguinte: para se buscar a verdade – encontrar a essência da coisa, as características da "coisa em si", em contraposição às aparências, enganos, erros, como queria Platão –, deve-se anular totalmente as criações de alguém; caso contrário não há conhecimento, mas opinião, como foi visto acima. Ora, se a verdade é a revelação da realidade, ou melhor, a descoberta de uma propriedade, de uma lei essencial a um objeto, então nada se tem para criar ali, nada é do próprio homem. O conhecimento assim não é uma criação humana, mas uma descoberta de essências – de regras que aprisionam o pensamento. Dessa forma, o conhecimento se mostra totalmente *desinteressado*, ou seja, nele não contém nenhuma intenção, nenhuma vontade, nenhum fim; o homem mesmo é anulado – a sua vontade, desejo, criação não significam nada diante de um objeto que tem a sua verdade. A concepção platônica de conhecimento é uma descoberta cujo resultado não pode ter influência do homem; quanto menor for o seu grau de subjetividade, mais alto é o nível do conhecimento. Com isso se revela também que não há nenhum interesse do homem ao conhecer, a não ser o próprio conhecimento; ele apenas descobre uma verdade do ser estudado. Mas, se, de acordo com Nietzsche, não há nada no homem que não seja uma vontade e não há nada além dos seus próprios sentidos, e se este conhecimento não é uma criação, mas uma adoção, então, qual é o *perigo* de se acreditar em verdades como as de Platão?

"'Conhecimento pelo conhecimento' – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez enredamos inteiramente nela" (NIETZSCHE, 2005, p. 62). Por que o "conhecer por conhecer" nos enreda mais uma vez em uma armadilha da moral? Porque ao fazer isso, o que pertence ao homem – o seu desejo, a sua vontade, o seu instinto, a sua criação, o seu pensamento – é posto de lado, é inutilizado. Dessa forma, o homem se anula perante uma "verdade" encontrada apenas para o conhecimento e não para ele próprio. "O homem objetivo é de fato um espelho: habituado a submeter-se ao que quer ser conhecido, sem outro prazer que o dado pelo conhecer, 'espelhar' [...]" – nada é dele, tudo é uma descoberta e não uma criação – "O que lhe resta ainda de 'pessoa' lhe parece causal, não raro arbitrário, com frequência perturbador: de tal modo se tornou reflexo e passagem de formas e acontecimentos alheios." (Ibid. p.

97). A busca pela verdade, segundo o método platônico, esse "conhecimento", se transfigura em moral, em algo *disciplinador, condutor, aprisionador*. A filosofia, a pedagogia, a psicologia etc., dessa forma, se anulam enquanto um meio para a criação de conhecimento, sendo que o que se aprende se torna reprodução, isto é, o homem apenas descobre o conhecimento de que outros lhe falaram, de modo que os seus próprios pensamentos se anulam por não condizerem com o estatuto de Verdade. Mas, se esse "homem objetivo" é mero reflexo, é neutro, é vago, então, nele, usando uma metáfora, há espaço para que outros o utilizem – aqueles que sabem fazer isso, que sabem que essa objetividade é apenas anulação de interesse, de querer, de vontade: os moralistas; "ele é um instrumento, algo como um escravo, certamente a mais sublime espécie de escravo, mas nada em si [...]" (NIETZSCHE, 2005, p. 99). Ora, tudo aquilo sobre vontade e *querer* que falamos acima convém aqui: ao acreditar que há verdades na "coisa em si", na essência do ser, o homem apenas revelaria algo que existe independente dele; mas e quem revelou tal característica do ser? O que garante, além desse revelador, que ela exista objetivamente independente dele? Segundo Nietzsche, tudo isso é apenas mais uma transfiguração da vontade de potência que quer dominar: aquele que acredita em tais verdades apenas está adotando o que outro "revelou" – ou melhor, o que outro *criou* – e deixando as suas próprias concepções de lado. Dizer uma opinião, como diria Platão, é expor um parecer seu; mas deixá-la de lado a fim de um "conhecimento verdadeiro", como diria Nietzsche, é expor um parecer de outro. Em suma, ambas as situações, de acordo com Nietzsche, revelariam uma opinião. O conhecimento platônico também é uma criação, mas uma criação que não permite que ninguém crie mais nada: que permite apenas que a aceitem. As questões são: de quem é esta opinião? Ela é criada ou adotada? Ela é decorrente de uma vontade que a criou ou que a "descobriu"?

O método platônico de busca pela verdade acaba por objetivar o conhecimento e, portanto, por limitar o campo de criação, talvez até por eliminá-lo. "O homem objetivo é um instrumento, um precioso, facilmente vulnerável e embaçável instrumento de medição e jogo de espelhos [...]; mas ele não é uma meta, não é uma conclusão e elevação [...] que aspire a dominar" (Ibid. p. 99). Ao contrário, ele é dominado pela "verdade" da "coisa em si". Nota-se então o seguinte: quando o homem realiza um conhecimento objetivo[10], a fim de encontrar a verdade da coisa em si, ele anula o seu pensamento enquanto

---

10 Para Nietzsche, o simples fato de "separar" sujeito de objeto, ou melhor, o homem do mundo, já é algo absurdo, de modo que essa discussão não tem nexo; porém, para não aumentarmos o tema proposto, ao menos não neste artigo, analiso como esse "conhecimento objetivo" se enraíza no campo da moral e atua sobre o homem através da coerção, obrigação, anulação, tornando inútil o seu pensamento.

criação *sua*, e também admite facilmente e sem contestação o que lhe dizem ser uma "verdade".

Essa *forma* de conhecimento leva o homem a um aprisionamento físico-teórico. Primeiro – porque ele é apenas um descobridor de verdades, de leis, de regras, que estão escondidas sob a aparência que a nossa percepção capta; por conseguinte, ele também não cria nada, não *determina*, pelo contrário, ele é determinado pelo próprio conhecimento e, por isso, se torna também um instrumento dele: a sua vontade, o seu querer e até o seu pensamento estão condicionados às regras que cada verdade contém – e todo o mérito também se volta apenas para uma descoberta, para um simples *instrumento* chamado homem. Consequentemente, o que *já foi descoberto* não pode ser repensado, cogitado, refutado, porque ele se emaranha no conceito de verdade, de essência, de certo, e, então, se consuma como conhecimento. Mas um conhecimento dogmático, tirano, por assim dizer, que obriga o próprio homem a aceitá-lo[11]. Àquilo que foi *descoberto*, só resta ser transmitido, só resta o entendimento sem debate. O conhecimento platônico impede a criação, a reformulação, a contestação, a refutação de ideias – de modo que os alunos, professores, pesquisadores, por exemplo, são *aprisionados* em *verdades* e, assim, se enquadram na figura de meros transmissores e compartilhadores, mas nunca na de criadores de conhecimento.

III. Conclusão

Ao contrário das verdades platônicas, Nietzsche *cria* uma outra perspectiva sobre o conhecimento.

A palavra "busca", de acordo com a concepção nietzschiana, necessariamente precisa de aspas, pois ela não está empregada da mesma forma que a *busca* – pela verdade – de Platão: sua intenção não é a de encontrar, de descobrir, de ter algo que não se tem, mas – como uma espécie de redundância no título – a de criar. Isto porque, diferentemente de Platão, o conhecimento não pode ser buscado, pois ele é tido conforme se vive; pois, de uma maneira bem geral, ele é o próprio ato de viver – querer buscá-lo é se iludir e, para isso, basta viver. "Portanto não creio que um 'impulso ao conhecimento' seja o pai da filosofia, mas sim que um

---

11 Note-se que uma verdade é descoberta por alguém, segundo o método aqui analisado, e, por ser verdade, ela deve ser aceita; quem deve aceitá-la são os homens, sobretudo aqueles que as estudam: logo, essa verdade serve também como condicionamento, disciplinamento.

outro impulso, nesse ponto e em outros tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento. [...] Pois todo impulso ambiciona a dominar: e *portanto* procura filosofar. –" (NIETZSCHE, 2005, p. 12). Expliquemos melhor: segundo Nietzsche, o conhecimento é um impulso que almeja a dominar, ou melhor, cuja vontade não suporta obedecer a vontades extrínsecas: ele faz parte de quem é forçado por seus impulsos a querer comandar em vez de obedecer. Mas para isso é preciso que o próprio conhecimento não seja adotado, descoberto, como as verdades metafísicas de Platão; ao contrário, o conhecimento de quem a vontade quer dominar cria a si mesmo: cria os seus próprios valores. Aceitar, criticar, contradizer, colecionar, descobrir, moralizar, sim, também fazem parte do processo de conhecer. "Mas tudo isso são apenas precondições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele *crie valores.*" (NIETZSCHE, 2005, p. 105). Nota-se, então, que existem dois conhecedores: um do tipo platônico – que apenas descobre verdades e se cala perante elas – (como é a nossa problemática) e um do tipo nietzschiano que esnoba tais verdades ao criar as suas (como é a nossa hipótese). A este último, Nietzsche nomeia, na obra *Além do Bem e do Mal*, espírito livre e filósofos do futuro.

Dessa forma, a "busca" do espírito livre pelo conhecimento acontece de forma tão natural que mal se percebe. Na verdade, os seus impulsos o levam a isso. "E quem procura ser independente sem ter *obrigação* disso, ainda que com todo o direito, demonstra que provavelmente é não apenas forte, mas temerário além de qualquer medida." (Ibid., p. 34). Ele simplesmente vive conforme a sua vontade é guiada por seus impulsos. O espírito livre não teme estar errado, não almeja estar certo: puramente vive o que é. Este simples fato o faz diferente de qualquer outro: o torna forte, ou melhor, mostra que ele é forte. Como Nietzsche diz, ele se põe em jogo, se testa, quer errar, não se importa com possíveis inverdades de seus juízos porque se lembra da falsificação na qual a vida está e dificilmente se cega por uma verdade, não quer que a sua *verdade* – talvez, universal e eterna apenas para ele – se torne também verdade para os outros. "Serão novos amigos da 'verdade' esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram as suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos." (Ibid., p. 44). Porque sabe que aquela falsificação contida na vida, que foi citada nos primeiros parágrafos deste texto, resigna julgamentos moralizadores e dogmáticos. A ardilosa e enorme diferença entre a concepção de conhecimento de um espírito livre de Nietzsche e a concepção de conhecimento de Platão está no fato de que um é criação para si de modo natural e o outro é criação para os

outros de modo dogmático.

No âmbito do espírito livre, um conhecimento criador pode surgir: o seu conhecimento, a sua "[...] melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!" (NIETZSCHE, 2005, p. 29). O conhecimento deste espírito livre é dominar, o dominar é criar valores, e esta criação é viver. A fórmula é mais ou menos esta: conhecer = dominar = criar valores = viver de modo forte ao estilo de um espírito livre. Assim, esta forma de conhecimento só pode existir no espírito livre enquanto sua criação[12]: porque a sua forma de vida é sua vontade de poder[13]; a sua vontade de poder é sua vontade de verdade[14]; sua vontade de verdade é dominar, seu dominar é criar, e seu criar é conhecer. Portanto, à luz da crítica de Nietzsche à verdade metafísica de Platão, surge a perspectiva, no espírito livre, de uma "busca" de conhecimento enquanto criação: pois "seu 'conhecer' é criar [...]" (Ibid. p. 106).

Referências Bibliográficas:

FOGEL, GILVAN. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche.* – 2ª. ed. – São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005. – (Sendas & Veredas / coordenadora Scarlett Marton).

NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal.* Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_______. *Crepúsculo dos Ídolos.* Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_______. *Genealogia da Moral.* Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_______. *O Anticristo.* Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_______. *A Gaia Ciência.* Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001

---

12 Isso não quer dizer que não haja para Nietzsche outras formas de conhecer sob outras formas de viver: o conhecimento objetivo, por exemplo – entre outros.

13 "[...] vida é precisamente vontade de poder." Nietzsche, F. §259. In.: Além do Bem e do Mal. Ed. Cia das Letras, 2005.

14 "[...] sua vontade de verdade é – vontade de poder." Nietzsche, F. §211. In.: Além do Bem e do Mal. Ed. Cia das Letras, 2005.

_______. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_______. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, FRIEDRICH / *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filhos. – 1. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

NIETZSCHE*: Filosofia e Educação* / organizadora Vânia Dutra de Azevedo. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2008 (Coleção Nietzsche em perspectiva).

NOVA, MARCO ANTONIO CASA. *Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo*. In.: Cadernos Nietzsche 10, p. 27-47, 2001.

PLATÃO, *"A República". São Paulo: Martins Fontes, 2006*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado.

PLATÃO. *Crátilo*; tradução de Carlos Alberto Nunes. – 3. ed. ver. – ___. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. *Sofista*. Coleção Os Pensadores, ed. Abril Cultura, 1972.

PLATÃO. *Teeteto*; tradução de Carlos Alberto Nunes. – 3. ed. ver. – Belém: EDUFPA, 2001.

ZATERKA, LUCIANA. *Nietzsche: a "verdade" como ficção*. In.: Cadernos Nietzsche 1, p. 83-92, 1996.

Marco Sabatini é graduando em Filosofia pela UNIFESP.

E-mail: marco_rsabatini@hotmail.com

Contribuição à Inclusão Escolar de Pessoas com Necessidades Especiais

Rodrigo Barroca

Resumo:

Baseado no conceito de Educação como responsabilidade de todos, pautamo-nos em rever nosso trabalho cotidiano dentro de uma Unidade Básica de Saúde com o fim de verificar em que medida ele desenvolve suas potencialidades a favor da inclusão escolar de pessoas com necessidades educacionais especiais. O trabalho se propõe a superar os obstáculos que surgem no âmbito da competência dos trabalhadores da Unidade Básica de Saúde. Internamente, foram revistos os casos de pacientes considerados como portadores de deficiência, visando sua classificação diagnóstica através do CID 10 para a geração de mais pormenorizada demanda educacional, o que é necessário para orientar as políticas de atendimento à essa parcela da população que todos sabemos ser expressiva no Brasil. Foram bem sucedidos os encontros entre profissionais da educação e da saúde visando trocas de experiências e vivências. Casos específicos de indivíduos que eram atendidos pela Escola e pela Unidade Básica de Saúde foram discutidos e algumas estratégias de atendimento foram planejadas. Daí, a confiança de que oportunizar este tipo de encontro de trocas de experiências profissionais podem contribuir para a aceleração do aprimoramento do atendimento escolar e de saúde, fundamentais ao ser humano, razão pala qual as humanidades ora se põem em diálogo.

Palavras – Chave: Saúde, educação, intersetorialidade, inclusão escolar, especial.

I. Introdução

A legislação atual brasileira, mais especificamente o artigo 205 da Constituição Federal de 1988, estabelece que "a educação, direito de todos e dever do Estado e da Família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho." Segundo Souza e Prieto (2007), a questão central seria a conquista de uma educação escolar de qualidade para todas as crianças e jovens, capaz de garantir sua permanência na escola e apropriação/produção de conhecimento, tendo como alvo possibilitar-lhes participação na sociedade.

Entretanto, embora esta legislação já devesse contemplar todos os cidadãos, observa-se que, historicamente, esse direito não vem sendo garantido a todos. Daí a necessidade de se ter, na legislação, dispositivos que buscam regulamentar as condições necessárias para que seja minimizada ou até superada a exclusão social e educacional a que são submetidas certas parcelas da população. Com este fim, tem-se previsto o "especial" na educação referindo-se a "condições que possam ser necessárias a alguns alunos para que se viabilize o direito de todos a educação."(SOUZA; PRIETO, 2007, p. 123)

O documento Diretrizes Nacionais para a Educação Especial na Educação Básica, aprovado em 11 de setembro de 2001 pela Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CEB/CNE), ao se referir aos alunos que, em tese, demandariam atendimento educacional em recursos especiais, define "educandos com necessidades especiais os que, durante o processo educacional, apresentarem: dificuldades acentuadas de aprendizagem ou limitações no processo de desenvolvimento que dificultem o acompanhamento das atividades curriculares, vinculadas ou não a uma causa orgânica específica; dificuldades de comunicação e sinalização diferenciadas dos demais alunos, demandando a utilização de linguagens e códigos aplicáveis; altas habilidades/superdotação, grande facilidade de aprendizado que os leve a dominar rapidamente conceitos, procedimentos e atitudes". (BRASIL, 2001a *apud* SOUSA; PRIETO, 2007, p. 125)

No entanto, mesmo se pusermos de lado os debates conceituais a respeito do que afinal seria o "especial" na educação, vemos na prática que muito se tem a caminhar no sentido de garantir uma educação de qualidade para todos. Segundo Silva (2003), no que diz respeito à educação especial, essa dificuldade se traduziria em baixíssimo atendimento de grandes parcelas de sua clientela, entre elas: a de zero a três anos, a de pessoas com quadros de multideficiências ou com quadros associados; e a de adultos, sem nenhum tipo de atendimento. Somar-

se-iam a isso a falta de profissionais com um mínimo de formação qualificada; a discrepância dos tipos de atendimento ofertados nas diversas regiões do país; a confusão conceitual- em que não se sabe de fato o que se tenta explicar; e a total e completa desarticulação entre o núcleo da educação especial e o corpo da Educação. Além disso, o desenvolvimento de uma proposta menos assistencialista e mais voltada de fato para o processo educacional estaria ainda longe de ser alcançado.

II. Justificativa

Este trabalho, idealizado como um trabalho de campo da disciplina de "Política e o Organização da Educação Básica no Brasil" (EDA 463) é realizado por licenciando em filosofia que trabalha como médico, especializado em medicina de família e comunidade, do programa de saúde da família, vinculado à Casa de Saúde Santa Marcelina.

Embora muitas outras propostas fossem possíveis, esta idéia surgiu como uma maneira de conciliar a obrigatoriedade deste trabalho para a licenciatura à possibilidade de, ao realizar o estágio, poder, além disso, utilizar-se dele como um incentivo, um exemplo, uma motivação adicional para oferecer algum avanço concreto ao atendimento educacional de alguns indivíduos "com necessidades especiais" residentes na área geográfica de responsabilidade profissional da equipe de saúde da família em que já trabalha o licenciando.

As políticas educacionais envolvidas nesse assunto poderiam ser melhor e mais motivadoramente compreendidas dentro deste contexto prático e interdisciplinar. Reflexamente, o resultado efetivo deste esforço de propiciar esse melhor atendimento educacional a um determinado grupo de indivíduos "concretos" já conhecidos desta determinada equipe de saúde, mostrar-se-ia estar de fato intrinsecamente dependente da soma coordenada das atuações de múltiplos profissionais de diversas áreas da saúde, educação e assistência social, para citar apenas as mais diretamente envolvidas, além de seus diversos e respectivos gestores. Inclusive, como debateremos adiante, coordenar estas plurais atuações constitui desafio no qual deságuam grande parte dos esforços nesta área, razão por que julgamos pertinente citar essa dificuldade já nas justificativas deste trabalho.

Pautados pela idéia de que a educação seja mesmo responsabilidade de todos, dispusemo-nos a rever nossas atuações individuais, não só como futuros educadores, mas também como profissionais e, ainda mais fundamentalmente, como seres humanos do presente, que nem só vivem, nem só trabalham, nem só estudam, e nem só compõem suas famílias, e, por isso, não podem, não querem se esquivar de sua parcela de responsabilidade perante estes indivíduos específicos

que, assim como nós e todos os demais, são os frutos e as sementes de toda a sociedade.

Por estas razões, e como não poderia aqui deixar de explicitar e de agradecer, a concretização deste trabalho envolveu diversos profissionais: enfermeiros, médicos especialistas, auxiliares de enfermagem, agentes comunitários de saúde, fisioterapeutas, psicólogos e fonoaudiólogos, além de gerentes de unidade, coordenadores e idealizadores do programa de atenção primária à saúde da Casa de Saúde Santa Marcelina. Ainda além destes, contamos com o apoio de profissionais da área da educação da Prefeitura do Município de São Paulo e do Estado de São Paulo, que colaboraram desde a idealização do trabalho até a execução das visitas de campo que constituíram o estágio, mais propriamente dito, sem o que este estudo de "Política e Organização da Educação Básica no Brasil" fatalmente se descaracterizaria. A todas estas pessoas, ao professor Juca Gil, desta disciplina (EDA 463), que mais diretamente vem nos orientando, e, principalmente, aos munícipes, a quem se destina este esforço, gostaríamos de declarar nossa sincera gratidão e expectativa de que, a partir de gestos como estes, consigamos na realidade, e não apenas em leis ou em ideais, um mundo melhor e mais digno para todos.

III. Objeto da investigação

São objeto desta investigação as políticas educacionais voltadas ao atendimento escolar de pessoas com necessidades especiais. Mais particularmente, são objeto deste estudo os habitantes com necessidades educacionais especiais da área geográfica número 6, da UBSF Jd. Soares (atendida por uma equipe multidisciplinar regular do programa de saúde da família), e o atual quadro individual de inserção escolar destes indivíduos, enfocando tanto as responsabilidades governamentais como as familiares para o alcance desta meta.

IV. Objetivo geral

Elaborar, para cada caso individual apontado pela referida equipe de saúde, e em comunhão com as diretrizes governamentais para a educação, uma proposta particularizada de intervenção, que possa ser efetivada em curto prazo, com o objetivo de otimizar as possibilidades de efetiva inserção escolar ou ocupacional destes indivíduos.

Estudar, ao longo deste esforço prático, as políticas educacionais e os aspectos organizacionais relacionados ao atendimento de alunos com necessidades educacionais especiais em nosso país.

V. Procedimento de coleta de dados

A pesquisa foi realizada a partir da chamada área 6 da Unidade Básica de Saúde da Família Jardim Soares, Guaianases, São Paulo-SP, vinculada à Casa de Saúde Santa Marcelina. Através do auxílio da equipe de saúde, e, em especial, dos Agentes Comunitários de Saúde, foram inicialmente identificados e arrolados os indivíduos que fossem "portadores" de algum tipo de deficiência física ou mental.

Sabíamos, contudo, o quanto essa classificação seria difícil do ponto de vista conceitual e filosófico. Do ponto de vista educacional então, nem teríamos, sozinhos, como estabelecer. Porém, pensamos em estudar os indivíduos que aparecessem elencados pela equipe, e, individualmente, o que poderíamos melhorar ao seu atendimento em saúde e educação, sem nos deter em pormenorizações teóricas que, se por um lado belas e importantes, por outro, no mais das vezes, pouco contribuem para melhorar de fato a vida de quem é por elas conceituado.

Após elaboração desta lista por parte de cada um dos seis agentes comunitários de saúde, responsáveis por cada uma das seis micro-áreas geográficas que compõem a área de responsabilidade de uma equipe de saúde da família, iniciamos o trabalho médico de análise clínica de cada um desses casos para permitir a classificação dos casos dentro do que é conhecido como CID10 (*World Health Organization*, 2006), a décima versão da classificação internacional de doenças. Esta classificação é necessária à emissão de laudos médicos tanto para a obtenção de transporte especializado, como para a obtenção de benefícios previdenciários. É útil para referenciar o caso entre especialistas da área da saúde e, entre outras coisas, é exigida nos laudos usados para ingressar e manter as crianças nas chamadas classes especiais. Outras classificações, incluindo a CIF, poderiam ser utilizadas, contudo a CID é a que, no momento possui maior aplicabilidade dentro do contexto das Unidades Básicas de Saúde e, além disso, se bem aplicada, fornece já informação bastante específica sobre a condição do aluno, cujas particularidades podem ser posteriormente melhor avaliadas.

Algumas destas consultas foram realizadas em consultório, outras no domicílio, principalmente devido a dificuldades de transporte e acomodação de alguns indivíduos. Para outras, já consultadas previamente, bastou a observação das anotações contidas nos prontuários.

Dentre os indivíduos descartados nesta etapa destacamos um grande número de pacientes adultos, já fora da chamada idade escolar, para os quais ficamos de formular algum trabalho futuro de inserção social. Neste grupo, é digno de nota o grande número de pacientes que foram classificados como deficientes por sequelas motoras de acidentes vasculares encefálicos, mazela que pode ser, no mais das vezes, prevenida com controle da pressão arterial e cessação do tabagismo.

Ao final desta "triagem", com o perdão a alguma possível imperfeição de informação, que é justamente o que pretendemos aprimorar, chegamos a uma lista de apenas cinco indivíduos, cujas identidades permanecerão em sigilo, para os fins deste relatório, embora sejam descritas, em conformidade com os objetivos e com a justificativa do mesmo, as particularidades técnicas de cada um:

A primeira, que optaremos aqui por não identificar, 11 anos, é portadora de paralisia cerebral, CID 10: G80, tem dificuldades motoras, para transporte e acomodação, contudo, sua capacidade para desenho, escrita, e cognitiva parecem normais. Programamos a elaboração de laudo para obtenção de transporte especial (ATENDE) e abordamos a família com uma visita multidisciplinar, de troca de experiências entre profissionais e familiares, exaltando, dentro de uma perspectiva de realidade e de otimismo conscientes, as potencialidades da criança e as responsabilidades da família em seu processo educacional, de modo a incentivá-los a não desistir da escola, pois já haviam conseguido matrícula na escola regular.

A segunda, 9 anos, tem uma hemoglobinopatia e um déficit cognitivo moderado. Do ponto de vista que tange a escolarização, fizemos seu laudo com o CID 10: F79 (retardo mental não especificado). Já havia conseguido matrícula na escola regular, mas, de fato, concordamos com a família, a excessiva agitação psicomotora demonstrada pela menina deve dificultar muito sua adaptabilidade à turma. Encaminhamos à atendimento psicológico e ficamos de procurar, para ela, adaptação em turma "especial" cuja referência local nos comprometemos a obter.

O terceiro, 3 anos, também portador de paralisia cerebral (G80), tem severo comprometimento motor: não anda, não fala, firma o corpo apenas parcialmente e com dificuldade, pois seus movimentos tendem a espasticidade, o que torna, inclusive, mais difícil a avaliação de sua capacidade cognitiva. Após a inspeção destas informações contidas em prontuário médico, planejamos fazer novo contato com esta família, para, após reexaminarmos a criança, agora com o enfoque em suas possibilidades educacionais, encaminharmos para a C.E.I. com parecer médico e de fisioterapia, nos disponibilizando para qualquer contato futuro complementar. Porem, até o momento da elaboração deste relatório não conseguimos ainda efetivar o retorno desta família, que tem pouca disponibilidade de horário devido ao trabalho da mãe e, segundo informação do Agente Comunitário de Saúde, parece estar recebendo atendimento em uma entidade filantrópica especializada.

A quarta e a quinta, irmãos de 10 e 15 anos, ambos com deficiência auditiva (H90), são matriculados e frequentam turma "especial" na região. Para eles

também foi feito o laudo para a solicitação de isenção tarifaria, ao qual têm direito em virtude dessa deficiência específica. Eles já se aproximam de ou já ultrapassam em muito a idade de conclusão do ensino fundamental I e necessitam de outra unidade educacional que lhes permita dar seguimentos a seus estudos. Seguindo indicação da família, no intuito de cumprir nossos objetivos, tanto da pesquisa de campo, como para a melhoria do atendimento a essas pessoas específicas, fomos visitar a E. E. Humberto Dantas, em Guaianases, São Paulo.

Segundo informação obtida no local, esta unidade educacional tem em média 600 alunos, divididos em, no momento, 22 turmas, com até 32 alunos por classe. Cada turma perfaz o período de 4hs de estudo. Possuem duas turmas das chamadas classes "especiais": uma para déficits cognitivos em geral, ou "DM" no jargão corrente, e uma para "DA", crianças com déficits auditivos, cada uma com idealmente até dez alunos em cada. Os materiais diferenciados necessários são enviados pela secretaria da educação. A formação dos professores tem a participação das professoras coordenadoras de oficinas pedagógicas especiais. Recentemente, a secretaria estadual teria criado o "CAPE", Centro de Apoio Pedagógico Especializado. Esta secretaria tem já também um projeto, com algumas experiências, de atendimento pedagógico residencial aos portadores de necessidades especiais para os quais é mais difícil a locomoção.

Uma das queixas mais frequentes das professoras de salas especiais que foram entrevistadas é com relação a habilidade necessária para lidar com a agressividade e com o comportamento libidinoso de alguns alunos. Este problema, segundo as professoras, se torna particularmente mais flagrante com o aumento da média de idade dos mesmos, consequente talvez à escassez e à dificuldade de manter equipamentos educacionais habilitados a dar sequência ao trabalho desenvolvido naquele local.

VI. Discussão

É verdadeiro que, realmente, se lidar com a própria sexualidade e agressividade já não fossem desafios suficientes, quem dirá ter que refletir do ponto de vista educacional sobre a sexualidade de educandos com necessidades especiais. E, afinal, como impor os limites necessários à agressividade que, recentemente, vêm sendo estudada sob a denominação de desorganização do comportamento motor ou de desorganização do comportamento verbal, quando é somente este o modo pelo qual o educando ofende os que interagem socialmente com ele?

São verdadeiramente questões difíceis de serem abordadas tanto do ponto de vista prático como do conceitual. Para o médico também poderia ser muito difícil, e de pouco benefício, ter que classificar como "normais" ou "patológicas"

tais comportamentos individuais, que, na imensa maioria das vezes, não podem, nem do ponto de vista da técnica, e nem no da ética à qual deve estar conciliada, ser simplesmente eliminados com o uso de uma ou outra medicação. Entretanto, este comentário geral não exclui que medicações, corretamente orientadas, possam ser benéficas em alguns casos particulares.

Assim, em consonância com os profissionais da educação com quem tivemos oportunidade de dialogar, e com quem muito aprendemos, acreditamos que tanto do ponto de vista médico, como do educacional, estas reflexões sobre a agressividade, sobre o comportamento sexual, e sobre o papel dos diversos educadores em cada contexto individual são, sem dúvida, questões de grande pertinência, dentre várias outras que poderiam também ter sido discutidas durante a realização deste estágio.

Uma elaboração eficaz com a família e com o ambiente que rodeia o indivíduo em questão já há muito tempo foram considerados indícios da qualidade do ensino de alunos com necessidades educacionais especiais (SKRTIC *et al.*, 1996 *apud* SAINT-LAURENT, 1997). Contudo, para Saint-Laurent (1997), seria de responsabilidade dos agentes escolares dividir com os parentes um vocabulário e uma compreensão das tarefas de aprendizagem envolvidos no apoio ao aluno. Também Mazzotta (2008), ressalta, neste seu artigo, quando resume suas recomendações para uma operacionalização, a importância de se procurar uma uniformização terminológica e de condutas para os diversos setores envolvidos nas políticas públicas para a educação de pessoas com deficiências ou com altas habilidades/superdotação. Sem dúvidas, pelo que pudemos abstrair de nossas visitas a instituições educacionais, este é um ponto crucial ao objetivo de educar alunos com necessidades especiais, e, à falta de comunicação, e mesmo à discórdia, não vemos existir saída outra que não a do diálogo e do entendimento entre os múltiplos profissionais e às famílias envolvidas em cada contexto.

Além deste desafio coletivo, gostaríamos de comentar alguns aspectos motivacionais que, se bem valorizados, podem certamente fazer a diferença para cada um dos indivíduos envolvidos neste processo. Segundo Jannuzzi (2008), os funcionários da instituição escolar deveriam lutar contra a banalização de alguns valores apregoados pelos meios de comunicação de massa, deveriam resistir à desesperança de um mundo cada vez mais povoado, no qual parece haver lugar para a subsistência apenas de poucos, e socializar as descobertas, ato que a cultura universal vislumbrou e que continua sendo fundamental ao desenvolvimento das capacidades humanas.

Também Cauz (s/d) salienta que muitas das críticas à inclusão situam-se nas relações entre a condição social das pessoas que apresentem necessidades

especiais e o processo atual de globalização caracterizada pelo incremento da competitividade. Essa competitividade atualmente valoriza êxito acadêmico, o rendimento e a capacidade de competir e parece realmente impossível defender, nessa sociedade capitalista, a inclusão, meta que só pode ser viabilizada se baseada em valores tais como a cooperação, a solidariedade e o respeito.

VII. Considerações finais

Entretanto, apesar desta e de outras dificuldades que poderiam ter sido recordadas durante a execução deste trabalho, julgamos conjuntamente que, a partir de encontros como estes, podemos sim contribuir para criar caminhos verdadeiros para a melhoria do atendimento global a estes e a outros indivíduos, além de tornar melhores, mais dignos e mais gratificantes também nossos trabalhos e, consequentemente, nossas vidas, partes que são de um todo interdependente e indissociável que compomos, ao qual somos muito gratos e perante o que pretendemos honrar a parcela de responsabilidade que nos tem sido quotidianamente investida. Isso pode perfeitamente acontecer sempre que profissionais das diferentes esferas e áreas de trabalho, e principalmente os que compartilham uma mesma área ou esfera de atuação, possam compartilhar não só informações, mas, acima de tudo, seus propósitos e suas disponibilidades para mudança.

Referências Bibliográficas

CAUZ, K.. P. L.; IACONO, J. P. *A Inclusão Escolar de Crianças com Necessidades Educacionais Especiais no Município de Cascavel* – Pr. Disponível em: <http://www.pr.senai.br/portaleducacional/uploadAddress/A_inclus%C3%A3o_escolar_de_crian%C3%A7as%5B23426%5D.pdf> Acesso em: 19 set.. 2008.

JANNUZZI, G.M. *Políticas públicas de inclusão escolar de pessoas portadoras de necessidades especiais: reflexões*. Revista GIS, Rio de Janeiro, out. 2004. Disponível em: <http://www.ltds.ufrj.br/gis/januzzi/januzzi2.htm>. Acesso em: 19 set.. 2008.

MAZZOTTA, M.J.S. *Identidade dos Alunos com Necessidades Educacionais Especiais no Contexto da Política Educacional Brasileira*, Revista de Educação da Universidade Federal Fluminense. Educação Especial e Inclusiva. Rio de Janeiro, n. 7, p.11- 18, maio/2003. Disponível em: <http://intervox.nce.ufrj.br/~elizabet/identidade.htm> Acesso em: 19 set. 2008.

SAINT-LAURENT, L. *A Educação de Alunos com Necessidades Especiais*. In: MANTOAN, M. T. E. e cols. A Integração de pessoas com Deficiência: Contribuições para uma reflexão sobre o tema, Ed. São Paulo: Memnon, 1997, p. 67-76.

SILVA, S. Educação Especial – *Entre a Técnica Pedagógica e a Política Educacional. In: SILVA, S.; VIZIM, M. Educação Especial: Múltiplas Leituras e Diferentes Significados.* Ed. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2003, p. 179-191.

SOUSA, S. Z. L.; PRIETO, R. G. *A Educação Especial*. In: OLIVEIRA, R. P.; ADRIÃO, T. *Organização do Ensino no Brasil*, Ed. São Paulo: Xamã, 2007, p. 123-135.

Rodrigo Barroca Oliveira é graduando em Filosofia pela USP.

E-mail: barroquino@hotmail.com

CRÍTICA E ARTE

A Relação Entre Texto e Contexto Literário em *Filhos da Pátria* de João Melo

Aline Totoli

Resumo:

O presente estudo trata da literatura de Angola, a partir da comparação entre as obras *Filhos da Pátria*, de João Melo, e *Luuanda*, de José Luandino Vieira, tanto no tocante à parte formal, como à parte de construção da identidade nacional angolana.

Palavras-chave: Colonialismo, Angola, João Melo, José Luandino Vieira.

Em *Breve história da narrativa angolana*, Luis Kandjimbo delineia os caminhos percorridos pela literatura angolana desde os primeiros textos romanescos escritos por autores naturais de Angola no fim do século XIX. Essa literatura a qual chamamos angolana passa a se dar como uma literatura de afirmação de uma angolanidade, uma identidade angolana, na poesia, com a geração de 48, e, na prosa, com a geração de 60.

A literatura passa então a ser o eixo da construção do projeto nacional e traz "para o centro da criação todo um conjunto de temas e procedimentos teóricos que pudessem concretizar o afastamento do colonizador" (KANDJIMBO, 2008). Desse modo, a literatura brasileira serve ao propósito não de preencher o vácuo produzido pelo afastamento da metrópole, mas de funcionar como sua principal interlocutora. Essa literatura em formação "opta por um procedimento antropofágico", novamente em diálogo com a literatura brasileira, articulando em si tanto elementos pertencentes à "tradição" angolana quanto elementos do cânone literário ocidental.

Nessa constituição de uma literatura propriamente angolana, a língua tem papel fundamental: é a partir da subversão do léxico canônico do português, por meio da incorporação de vocábulos das línguas nacionais e pela desestruturação da sintaxe colonial, evidenciando as marcas de oralidade na linguagem literária, que se dá a maior ruptura com o colonialismo.

Em consonância com as rupturas linguísticas provocadas pela mesclagem do universo literário com o universo da oralidade em uma linguagem própria dessa nova nação que se formava, a escolha do musseque como elemento de consolidação e agregação nacional formaliza o projeto nacional.

A geração de 70 se desenha como "um prolongamento natural da anterior", ao passo que a geração de 80, a geração do período pós-independência, se apresenta buscando "em simultâneo uma (des)continuidade com as gerações anteriores". Essa descontinuidade no universo literário se dá simultaneamente ao estilhaçamento do projeto nacional e à deflagração da guerra civil em Angola e consequente mobilização dos jovens para a guerra. Podemos observar então um novo modo de tentar amarrar essa identidade angolana, que se encontra em profundo descompasso com o projeto anterior. É nessa geração que se enquadra João Melo.

Buscando delinear os elementos estéticos dessa geração e formalizar a relação existente entre texto e contexto literário em *Filhos da pátria*, farei uma comparação entre este e *Luuanda*, de José Luandino Vieira, escritor da geração de 60.

Quanto ao ponto de vista da narrativa, podemos dizer que na maioria dos contos de *Filhos da pátria* nos deparamos com uma ruptura com os narradores anteriormente apresentados na literatura angolana, dada por uma demasiada intervenção autoral. Digo intervenção autoral, pois o narrador se designa desde o princípio como narrador-autor. Em *Luuanda*, lidamos com um narrador onisciente neutro, nos três contos, que apresenta certa simpatia e cumplicidade para com os personagens, chegando por vezes o narrador a tomar como suas as falas dos personagens por meio do discurso indireto livre. Nos contos de João Melo (exceto por "Tio, me dá só cem", "Natasha" e "O feto"), vemos um narrador que se constitui como um autor onisciente intruso, o "narrador-autor", se confundindo por vezes como o próprio autor de tal modo que explica: "É que, como se sabe, a verdadeira distancia entre autor e narrador depende somente do grau e do tipo de dissimulação" .

Esse plano autoral se contrapõe todo o tempo ao plano da narrativa, seja quando expõe algo presente na consciência das personagens, como em "será que esta gaja vai ter com o 'Camarada Excelência'?", ou destila seu desprezo pelas personagens, como o faz ao longo de todo o conto "Efeito estufa", em relação ao estilista Charles Dupret.

Em "Ngola Kiluange" são articulados dois planos de narração: o primeiro, narrado por um narrador-personagem, Antonio Manuel da Silva, e o segundo, pelo próprio narrador-autor, já mencionado. A contraposição dos dois planos é sabida por ambos os narradores, de tal modo que Antonio Manuel da Silva adverte o leitor a respeito das possíveis manipulações e distorções de sua narrativa a serem realizadas pelo narrador-autor .

Em "Natasha", encontramos um narrador-observador que contrapõe relatos de Natasha e Adão acerca da razão pela qual veio ela a acabar em Luanda, por vezes sem a interferência de sua voz apresentando ou mediando os relatos.

Tanto em "Tio, me dá só cem" quanto em "O feto", temos estórias contadas por um narrador-personagem, porém sem a intervenção, ao longo da narrativa, do narrador-autor. Mas esse não é o único aspecto que aproxima tais contos. O primeiro elemento a chamar atenção é a linguagem, que não mais se apresenta com aquela ironia tão áspera presente nos outros contos, mas com um desespero enorme. Os dois contos se mostram gritos roucos por uma ajuda ou uma certa compreensão em uma situação completamente sem saída. Nem ao menos o narrador-autor está presente para com eles dialogar, a interlocução é feita diretamente com o leitor. Não há nada que fazer, somente ouvir.

Diferentemente de *Luuanda*, em que as narrativas são encenadas principalmente no musseque, os espaços em *Filhos da pátria* são diversos. A narrativa angolana não só saiu do musseque, para a Avenida Marginal ou para o

Huambo, mas também saiu de Angola. O espaço narrativo perdeu sua fronteira definida, não sendo mais o musseque, mas sim a identificação com uma identidade angolanas, por vezes óbvia como em "Abel e Caim" ou "Shakespeare ataca de novo", nos quais a ação se dá com angolanos em território angolano ou, como em "Ngola Kiluange", com um despatriado cuja única certeza é a identificação com a cultura e identidade angolana mesmo que a cor de sua pele não permita aos outros relação tão imediata ("angolano, embora branco").

Outro aspecto em que se estabelece a diferença entre as duas obras é quanto à constituição do caráter das personagens. Em princípio, podemos tomar a imagem do mais velho. Enquanto em *Luuanda* o mais velho é o elemento detentor da "tradição" e da sabedoria e, por isso, respeitado e valorizado na comunidade, em *Filhos da pátria* o cenário se forma de modo bastante distinto. No primeiro conto, os mais velhos em questão não são os detentores da sabedoria tradicional, mas ex-guerrilheiros que lutaram um dia pela construção do país e agora, por força da adaptação, se tornaram funcionários públicos corruptos. João Melo desarticula essa figura, parte integrante do que considerava Luandino Vieira ser um aspecto fundamental da identidade angolana, seu enraizamento na tradição.

João Melo também desmembra a imagem da criança como símbolo de esperança, do futuro por vir, que todos iriam ajudar a construir, mostrando-a, sem saída, desesperada em um beco esperando pelo leitor, seu único companheiro.

Em *Filhos da pátria*, podemos observar a construção de um novo projeto nacional, a edificação de uma angolanidade, diferente da defendida em Luuanda por Luandino Vieira, uma identidade baseada em um arranjo não necessariamente harmônico entre a tradição angolana e a modernidade e em oposição ao colonialismo português. João Melo articula uma nova angolanidade, cujo eixo passou a ser a multiculturalidade do angolano e a sua identificação com sua cultura, não mais em oposição ao colonialismo, e, com certeza, não mais a guerra civil.

Referências Bibliográficas:

CHAVES, Rita. "O projeto literário angolano: a identidade a contrapelo". *In: Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários.* São Paulo: Ateliê Editorial, 2005 p.69-75.

LEITE, Ana Mafalda. "Poesia angolana: Percursos (des)contínuos". In: *Poesia sempre: Angola e Moçambique*, Revista trimestral de poesia, Biblioteca Nacional, no. 23. Rio de Janeiro, 2006, p. 35-50.

MELO, João. *Filhos da pátria.* Luanda: Editorial Nzila, 2001.

VIEIRA, José Luandino. *Luuanda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Artigos da internet:

KANDJIMBO, Luis. *Breve história da narrativa angolana*. Disponível em: http://www.nexus.ao/kandjimbo/breve_historia.htm. Acessado em 08 de dezembro de 2008, não mais diponível.

Aline Totoli é graduanda em Letras pela USP.

E-mail: alinemolina@gmail.com